デカルトに於ける神の観念

——本有観念即外来観念の構造——

西村浩太郎

I

最初に、デカルト研究に於ける《イドーラ・フォリー》とでも言うべき幾つかの誤解を修正し、先入主のない見地を得ておく必要がある。通説に依れば、デカルトは観念という語を idées innées, idées adventices, idées factices の三種に分類したことになっている。また、これらの観念のうち idées adventices を「私の外部に有る」事物の観念とするのが従来の一般的な解釈のようである。各種辞典類を見ても、idées adventices を「外から来る観念」とか「外部の対象から来る観念」と説明するのが普通であって、この意味が既にフランス語としても定着している観がある。わが国に於ても、このような理解を前提として、上記の三語はそれぞれ「本有観念」「外来観念」「人為観念」などと訳されている。「外来観念」が「本有観念」の反対概念であることは殆ど哲学史に於ける常識とさえなっており、そのような分類の始祖はデカルトに帰せられている。[1] しかし、これらの意味をデカルト自身の思想と結び付けて考えるならば、彼の形而上学の根本構造に係わる重大な誤りを犯すことになろう。

先ず、デカルトが観念という語を三つに分類したということについて、よく引合いに出されるのは『省察Ⅲ』の第十節（フランス語本文）である。彼はここで、「観念のうちの或るものは私と共に生まれたように思われ、或るものは私とは別の外部から来たように思われ、また或るものは私自身によって作られ発明されたように思われる」と述べている（IX-1 29）[2]。この個所のラテン語原文は Ex his autem ideis aliae innatae, aliae adventitiae, aliae a me ipso factae mihi videntur（Ⅶ 37）となっており、これから直ちに ideae adventitiae を「外来観念」とする理解が生まれたものと思われる。しかし、文中に mihi videntur（フランス語では il me semble）という言葉が有るのを見ても判るように、三つの区別はただ蓋然的な意味でのみ言われていることに注意しなければならない。

この文章のすぐ後で、デカルトは次のようにも言っている。「或いは、もしかすると、これらの観念のすべてが外部から来たものと言えるのかも知れない。或いはすべてが生まれつきのものかも知れないし、或いは作られたものかも知れないのだ。それらの真の起源を私はまだ見付けてはいないのだから」（Ⅶ 38）。即ち、彼は、観念を起源別に分類することの無効を宣言し、いったん立てた三つの区別を直ちに取消しているのである。これは、彼一流の分析的方法を用いた、言わば方法的懐疑の再現である。『省察』に於けるデカルトの論証の過程を大別すると、方法的懐疑→私の存在の証明→神の存在の証明→物体的事物の存在の証明という順序になっている。[3] いま問題になっているのは、その第二番目の段階、即ち私の存在の証明から神の存在の証明に至る過程である。ここでは、cogito ergo sum という命題によって示される既に確立された原理から出発して、真なる認識が体系的に演繹されてゆく過程が述べられている。デカルトはこのような演繹を行なうにあたって、過去の臆見あるいは私見を再び持出し、それらを分析し吟味することによって疑い得ない真なる認識のみを残していくという方法を用いている。従って、この過程では、彼が何を真なる定義とし何を臆見としているかをはっきり区別する必要がある。彼が観念という語を三種類に分けたの

はまさにドクサの立場からであって、これを決定的な意味での分類とか定義と解することはできないのである。『省察Ⅲ』のこの個所で問われているのは、神の存在を証明するための真なる方法は何かということであるが、デカルトはそのような方法のモデルを幾つか提出し、それらが方法として有効であるかどうかを検討している。観念を起源別に分類することは根拠に乏しく、方法としては成り立ち得ないことを彼は結論しているのである。

デカルトはまた、友人メルセンヌに宛てた一六四一年六月一六日の手紙の中でも、この段階ではこれら三つの観念の区別を結論すべきではないということを言っている。たとえば、ここで、私の外部から来たと思われる観念を事実として認めるならば、同時に外界の存在をも認めることになってしまう。しかし『省察Ⅲ』のこの段階では、外界の存在はまだ証明されていないのである。また、本有観念を「外来観念」に対する相対的な概念として立てるならば、やはり同じ誤ちを犯すことになるであろう。なぜなら、このような区別は、内部および外部という区別を自明なものとして前提しない限り得られるものではないからである。所が『省察Ⅲ』の今の段階では、外部というものが果して有るのがどうかということはまだ知られていないのである。更に、人為観念というものを認めるならば、本有観念と「外来観念」の区別を事実として認めることになる。人為観念というのは、上記の二種類の観念によって合成されたものを言うのであるから（Ⅶ 362）、前提となるそれらの観念の定義が成立しない限り問題とすることはできない。「人為観念を作るための前提となっているものを結論することは明らかに論点の先取である」とデカルトは上記の手紙の中で言っている（Ⅲ 383）。

それでは論点先取の虚偽を犯さない真の方法は何かというと、それは私自身の精神の観念、即ち cogito ergo sum の命題に含まれる認識を出発点とし、またこの認識にのみ依拠する方法である。私の精神の観念というのは本有観念の一つに他ならないのであるが、この場合の本有観念は「外来観念」の反対概念ではなく、言わば「本有性」と「外

来性」の両契機を共に含むような絶対的観念である。この本有観念には神の観念や物体(三角形)の観念が implicite に含まれているが、私はまだそれに気付いてはいないのだとデカルトは言う(III 383)。従って、真なる定義を媒介とする証明体系によって神や物体の観念を導き出し、それらの観念から神や物体の存在を結論したとしても論点の先取にはならないと彼は考える(III 383)。このように私の精神の内に implicite に含まれている神の観念を、彼はどのようにして超越的な神の存在と結びつけるのであろうか。これは本論の主題でもあり、後に詳しく論ずるつもりであるが、彼は神の存在を証明する論拠を、本有観念こそまさに外来観念であるという事実に求めているのである。神の観念は私自身に生まれつき備わっているという意味では本有観念である。しかし、私自身がそれを作り出したと言うことはできず、それは私の外部から来たと考えねばならない。その意味では外来観念である。このように、神の観念は本有観念であると同時に外来観念であるという一見矛盾した構造の内に、内在的な神の観念から超越的な神の存在に至る証明の論理が求められるのである。

それでは、idées adventices を「私の外部に有る」事物の観念とする解釈のほうはどうであろうか。先ず言葉の意味から見てゆくと、第一に、それは感覚器官あるいはそれ以外の何らかの手段を通して得られた観念あるいは像と言える(IX-1 31)。例えば「音を聴く、太陽を見る、熱を感じる」などという時の感覚的な事物の観念である(IX-1 29)。第二に、それは私の外部に有る事物から来るように思われる観念である(IX-1 29)。ラテン語の adventitius には「偶然的に生じる」という意味と「外部から来る」という意味の両義があるが、それぞれ第一の意味と第二の意味に該当すると言えよう。しかし、既に述べたように、観念の起源はまだ知られていないという理由で第二の意味は直ちに斥けられたのであった。この場合、私の外部から来たと思われる観念が実際は私の外部から来たのではないのかも知れない、という疑いが提起されたのであるが、このように幾らかでも疑う理由のあるものはすべて偽と見做す

というのがデカルトの方法的懐疑に於ける指導原理であった。その原理がここで再び適用されたわけである。

しかし、観念の外来性がただ疑われたというだけではまだ充分ではない。我々は日常生活に於て極めて強固に感覚的事物とそれを対象とする観念の一致を確信しているのである。そこでデカルトは idées adventices の分析を更に進め、そのような確信の根拠が正しいかを否かを検討する。ここで彼が例に挙げるのは二つの異なる太陽の観念である。一つは、人々が通常太陽について有する観念であり、感覚器官を通して外部から来たと思われる観念、即ち idée adventice である。この場合の太陽は肉眼で見た通りの小さい太陽であるに過ぎない。所がもう一つ、太陽は地球よりも遥かに巨大なものであるという観念がある。このような太陽の観念は天文学者が推論（即ち本有観念）をまじえて作り出した観念、即ち人為観念である。この二つの観念のいずれが真の対象を示しているのか分からないという点にデカルトは疑いの理由を見出している。従って、idées adventices が外界の事物と一致するかどうかは極めて疑わしいという結論になる（IX-1 31）。

このように idées adventices という言葉から《外来性》という意味が失われ、感覚器官を通して偶然的に得られるという意味だけが残されたわけであるが、それならば神の存在の証明が終了し、方法的懐疑が解かれた暁には再び元の意味が復権するのかというと、デカルトの説く所に依れば、idées adventices はもはや厳密な意味では外来観念と呼ぶわけにはいかないのである。光、色、音、匂い、味、熱さ、冷たさ等の観念は真偽不分明であり、果して実在的な事物の観念であるのか或いは実在しないものの観念であるのか判らないと彼は言う（IX-1 34, 63）。冷たさは熱さの欠如であるのか、熱さは冷たさの欠如であるのか明晰判明に区別することができない。たとえば、冷たさが単なる欠如に過ぎないとすると、我々が普通冷たさと考えるものは実在しないものの観念、即ち偽の観念だということになる。これは観念に於ける質料的虚偽（fausseté matérielle）と呼ばれているものであるが（IX-1 34）、この場合、

冷たさの観念の対象となっているものは冷たさそのものではなく、間違って冷たさと考えられた他のもの、例えば内在的な或る感じ（sensus quidam nullam habens esse extra intellectum）であると彼は言っている（Ⅶ 233）。このように、idées adventices というのは私の外部から来たのか内部から来たのか定かでないような観念を言うのである。即ち、極めて実在性の乏しい観念であって、「私の外部に有る」事物の「実在性」を表わすには程遠い観念であると言わねばならない。表象されたものと非存在との区別も付かないのであるから、このような観念の作者は私自身である、即ち私自身の不完全性に原因がある、というのがデカルトの結論である（Ⅸ-1 35）。この結論に則して言うならば、idées adventices を「外来観念」と呼ぶことはもはや適当とは言えない。むしろ「偶発観念」と呼ぶべきである。ラテン語の adventitius の意味がこのように変化せざるを得なかった事実の内に、デカルトが行なった神の存在の証明の勝れて思弁的な意義を認めることができるのである。

（1） cf: A. Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, 1962, ar. Innée, Adventice, Factice. P. Imbs, Trésor de la langue française, 1971, ar. Adventice. E. Gilson, Commentaire de Discours de la méthode, 1947, p. 316. H. Gouhier, La pensée métaphysique de Descartes, 1969, p. 123, 296. etc. 一般辞書では、例えば Larousse du XXe siècle を見ると、idées adventices は《idées qui viennent des sens, des objets extérieurs, par opposition à idées innées》となっている。その他 Larousse, Littré, Quillet, Robert の各種辞典を初め Hatzfeld-Darmesteter や Académie française (1932) の辞書等すべて同じ語義を採用している。なお、日本語訳としては本文に挙げた他に、idées innées には「生得観念」「生具観念」「天賦観念」等、idées adventices には「習得観念」等、idées factices には「人工観念」「創作観念」「仮作観念」等の訳語がある。

（2） デカルトからの引用はすべて AT 版（Oeuvre de Descartes par C. Adam et P. Tannery, 1964）の巻数と頁数を示す。

（3） 後述するように、本論では神の存在証明の前に「外界の存在証明」が入ることになるが、これは広義の神の存在証明の内に含まれるものとする。なお、物体的事物（choses corporelles）とはより厳密に言えば質料的事物（choses matérielles）のことである。（cf: Ⅸ-1 50, 57）

（4） フランス語の adventice の方はデカルトの時代にはまだ使われていなかった。『省察』のフランス語本文には adventice という語は登場しない。idée adventice が「外来観念」という意味で使われるようになったのは十八世紀後半からである。
cf.: Bloch et Wartburg, Dictionnaire étymologique de la langue française, 1960, ar. Adventice.

II

以上で、デカルト解釈に於ける二つの通説が誤りであることは充分に示し得たように思われる。外来観念と思われたものが実は外来観念ではなく、外来観念と対立するかに見えた本有観念こそが実は外来観念に他ならないというのが前節に於ける帰結であった。この帰結がデカルトの《神の存在証明》の論理体系とどのように関係するかということが次の問題である。観念という語の三つの区別は方法上の単なる仮設に過ぎなかったのであるが、そもそも神の存在証明の過程で、このような区別を想定すべき必然的な理由があったのであろうか。デカルトはこの三つの区別を設定することにより具体的には何を求めていたのであろうか。予めその答えを言うならば、彼の真の狙いは、神の存在証明よりもむしろ《外界の存在証明》にあったと言うことができるのである。従って、この証明の過程に於ては、先ず通俗的な意味での「外来観念」を批判する必要があった。真なる世界認識を与えるものは何かということが問題の焦点とされたのである。『省察Ⅲ』に於けるデカルト自身の敍述を仔細に検討して見ると、彼は先ず外界の存在を結論し（IX-1 33）、次に神の存在を結論する（IX-1 36）という二段構えの証明を行なっていることが判る。従来、外界の存在証明は神の存在証明の後で成されたとするのが一般的な解釈であるが、これは「外界」の存在証明と「質料的事物」（choses matérielles）の存在証明とを混同した誤りであると言わねばならない（IX-1 50, 57）。前者に於ては物体一般の形式的な実在性が証明されており、後者に於ては想像力や感覚の対象となる特殊的および個別的な物体

の存在が証明されている。従来よく言われる《物体の存在証明》という言葉が極めて曖昧な意味しか持ち得ないことは、この一事を見れば明らかであろう。外界の存在証明と質料的事物の存在証明とはそれぞれ異った意味で物体の存在証明である。しかも、デカルトの神の存在証明は論理的には外界の存在証明として遂行されている点に注意しなければならない。今、このような証明の論理を明らかにするために、彼自身が行なった《省察》の順序に従って、神の存在証明と外界の存在証明との論理的な連関を見てゆくことにする。

外界の存在が最初に問題として提起されたのは『省察Ⅲ』の冒頭に近い第三節に於てである。デカルトはそこで、(1)そもそも観念の対象となる事物が私の外部に（hors de moi）有るのかどうか、(2)また有るとすれば、その対象は観念と似ているのかどうか、という二つの問題を挙げ、これらのことを真に知りもしないのに、ただ習慣の力だけで外界の存在を信じてしまったことに誤謬の原因が有るのだと言っている（IX-1 28）。この個所に続く彼の論証を見ると、ここでは明らかに外界の存在証明を志向する問題設定が成されていると言えるのである。(1)の問いに於て注意すべきことは、外界に於ける観念の対象の存在を問うことによって、まさに外界の存在が問われているということである。しかも、彼が神の存在証明の必要を説く第五節に先立ってそれが行なわれている点に注目したい。

この個所に先立つ『省察Ⅱ』で、デカルトは cogito ergo sum の直観から《真理》の意味を演繹している。真理とは観念と対象の一致である。「私は真なるものであり、真に存在するものである。しかし何なのか。私は言った、考えるものであると」（IX-1 21）と言うように、cogito ergo sum の直観から最初に導出される観念は「真理」「存在」「思惟」の三つである。これら三者の同一を《私》に於て直観することが彼のいわゆる「明晰にして判明な知覚」（clara et distincta perceptio）である。この直観と共に、観念の対象となる事物の存在が先ず一つ証明されたことになる。即ち、コギトそのものは観念の内外という区別を超越したものとして実在するのである。しかし、コギトの

有する観念の内にコギト以外のものを対象とする観念が有りはしないかということが次の問題である。『省察Ⅲ』の第三節に於ける問い、観念の対象となるものが私の外部に有るのかどうかという問いはまさにこの問題を提起していると言えるのである。

しかし、このためには、観念と対象の一致をどのようにして見付け出すかということが問題である。デカルトはその手懸りをやはり cogito ergo sum の経験の内に求めている。私が観念と対象の一致を真理として確信することの内には、それが明晰判明な知覚であるという意識も必然的に含まれている。従って、明晰判明な知覚の有無が観念と対象の一致を判定する基準となる。『省察Ⅲ』の第二節に於て、「我々が極めて明晰かつ判明に知覚するものはすべて真であるということを一般的な規則として、今から定めておくことができるように思われる」(Ⅸ-1 27; Ⅶ 35)と彼は述べている。明晰判明に知覚されたものは真である(即ち存在する)[5]というこの規則は、以後の証明を導くための原理もしくは基準として立てられたものである。

上記の文中には iam videor posse statuere (フランス語では il me semble que déjà je puis établir) という言葉がある。これを見ると、上記の規則の確実性には若干留保の付けられていることが判る。この規則が一般的かつ必然的であるためには、規則の効力を保証するものがなければならない。後述するように、デカルトはそれを神の保証に求めるのであるが、今の段階では神の存在はまだ証明されていない。それでは、神の存在が証明されるまでの存在論的な必然性をいったい何が保証するのかと言うと、それはまさに明晰判明な知覚に他ならないとするのである。即ち、明晰判明に知覚されたものが真であることを明晰判明な知覚が保証するということになる。『第二反論』や『第四反論』はこれを循環論法だと言って批判しているが(Ⅶ 124, 214)、デカルトはこれに対して、神の存在が明晰判明な知覚を保証すると言う場合は、明晰判明な知覚の記憶について言われており、明晰判明な知覚が神の存在

証明を保証すると言う場合は、明晰判明な知覚の現在について言われているのだと答えている（Ⅶ 245）。彼はこの違いを次のように説明している。「最初に、神の存在を証明する論理に注意（attendo）することにより、我々は神の存在を確信する。その後は、或る事物が真であることを確信するためには、その事物を明晰に知覚したということを思い出すだけでよい」（Ⅶ 246）。ここで言う attendo が明晰判明な知覚、即ち「精神の単純な直観」（Ⅶ 140）を意味することは言うまでもない。それと同時に、その有効範囲が現在にのみ限られることも明らかである。従って、デカルトは、現在の直観的認識に関する限り、理性に自律的な真理発見能力を認めたことになる。この意味での明晰判明な知覚は、神の有無を問わず、また神の存在証明の前後を問わず有効であると言える。しかも、それはよく言われるような瞬間的現在の直観ではなく、持続的現在の直観であると言わねばならない[6]。即ち、論理的必然をも直観する能力と考えられている。従来、神の保証を必要とするのは「比量的認識」の場合とする解釈を多く見受けるが、比量的認識と言えども精神の attendo によって明晰判明に知覚できるというのがデカルトの考えである。このことは『精神指導の規則Ⅻ』に於ける「必然的命題」（propositio necessaria）の扱いを見ても首肯できよう（X 422）。そこでは sum ergo Deus est という命題がそのような必然的結合の一つとして挙げられているが、デカルトはそれを直観的に認識できるものと考えているのである（X 420, 421）。

それでは、神の保証はいったいどのような意味で必要とされるのであろうか。それは、上記の引用文からも明らかなように、既に経験した明晰判明な知覚を再び思い出す時の時間的な保証として必要なのだと言える。彼の説明に依れば、「神は存在する、神は欺かず」という認識がありさえすれば、曽て或る事実を明晰判明に知覚したという記憶があるだけで充分にその事実を確信することができる。しかし、神の保証が得られない時は、その事実を証明するすべての論理をいちいち反復しなければ確信することができないと言うのである（Ⅶ 246）。結局、明晰判明に知覚され

たものはすべて真であるという規則は、コギトの内的必然性に関する限り確実な規則として立てられていると言えよう。しかし、それがコギトの外界にも適用できるものかどうか、また過去から未来に亙って持続するものかどうかという点になお不確定要素が残るのである。従って、この規則そのものの内に、世界あるいは神の存在証明に進行する論理的発展の契機が含まれていると言える。それらの必然性を証明することによって、この規則の必然性も真の保証を得ることになる。

さて、観念と対象の一致を見付け出す方法が確立され、明晰判明な知覚がその条件とされたのであるから、次に問題となるのは、いったい何が明晰判明に知覚され何が明晰判明に知覚されていないのかということである。『省察Ⅲ』の第三節および第四節に於て、デカルトは観念と対象の一致を三つの類型に分けて考察している。即ち、(1)観念と観念そのものの存在の一致、(2)観念と外界の事物の一致、(3)観念と数学的対象との一致、の三つである。(1)に関しては、既に cogito ergo sum の直観により思惟と存在の同一性が確認されており、思惟の様態として有る限り、観念の実在性は疑い得ないものとされている（IX-1 27）。それでは、(2)の観念と外界の対象の一致はどうかと言うと、まさにこの点が明晰判明に知覚されていないのだと言える。しかし、それにも拘らず、これまで外界の存在を自明なものとし、地や天や星やその他感覚器官を通して知られた事物を確実なものと考えてきた。それが方法的懐疑によって疑わしいものとされたのであるが、まだその疑いは解かれていない。cogito ergo sum の直観によって、例えば「感覚する」という観念そのものの実在は認められた。しかし、その観念が果して外界の事物を対象としているのかどうかはまだ分かっていない。言い変えれば、感覚器官を通して得られたいわゆる「偶発観念」を直ちに「外来観念」と盲信してしまうことに誤謬の原因があるのである。

しかし、少くとも算数や幾何に於ては観念と対象の一致が明晰判明に知覚されているのではないだろうか。と、デ

カルトは(3)の観念と数学的対象の一致という問題に考察を進める。ここで彼は、外界の存在を証明する方法のモデルとして先ず数学的認識を選んだと言える。しかし、方法的懐疑の段階で数学的認識を疑わしいと考えた理由は cogito ergo sum の認識を以てしても直ちに解消することはできない（IX-1 28）。既に述べたように、この命題の真理には未だ限界がある。つまり、その真理性は時間的にも空間的にも限られている。cogito ergo sum の真理は、意識がそれを捉えている間だけ真理である（IX-1 21）。真理はそれを直観している現在にのみ限られている。時間を介してこれを思い出す時、そこに誤謬の混入する恐れがある。一方、空間的には、私の観念と私の存在の一致のみが知覚され、私の外部に於ける対象に関しては全く無力である。

方法的懐疑の段階で数学的認識が疑わしいとされたのは、我々は最も単純容易な数学的命題に於てさえ間違うことがあるのだから、あらゆる点で間違うこともあり得るというのが理由であった。これは『方法序説』に於ける懐疑の理由であるが、『省察』では、神的な欺きの原理（mauvais génie）が世界を支配しているのかも知れないという言い方をしている（IX-1 17）。そして、このような疑いの理由を cogito ergo sum の認識だけではまだ解消できないというのが第四節に於けるデカルトの結論である。数と延長の観念は、観念そのものとしては私の内に存在する。この場合の観念とは数や延長を知覚する能力である。デカルトは観念の意味に二面性を認めており、一つは思惟能力としての観念、もう一つは対象の表現としての観念である（IX-1 31）。数と延長の観念は先ず思惟能力として私の内に有ると言わねばならない。しかし、彼も言うように、何ものかを示さないような観念はないのであるから（IX-1 34）、当然これらの観念の対象は私の内部か外部かに有る筈である。そこで、このような数学的観念と対象の一致を明晰判明に知覚できるかどうかということが問題になるが、観念と対象の関係をただ内在的にのみ考えるならば誤謬の生じる余地はない。例えば、2+3=5 という観念と 2+3=6 という観念のいずれもが考えられたものとして私の内に有る

ということは疑い得ない。しかし、この二つの数式を外界の対象に関係させると誤謬が生じるのである。これは、デカルトが判断に於ける形相的虚偽（fausseté formelle）と呼ぶものであって（IX-1 34）、この場合は、いずれの数式が真なる外界の対象を示すか分からないという虚偽である。数学にこのような誤謬の可能性がある以上、数学的認識を用いて外界の存在を証明することができないのは言うまでもない。逆に、形相的な虚偽を除去し、いずれの観念が真であるかを決定するためには、数学的対象の外来性が証明され、その外来の対象と観念の同一が明晰判明に知覚されなければならない。数学はむしろ外界の存在証明を俟って初めて基礎付けられるのである。

そこで上記の疑いの理由を完全に取除くためには、先ず(1)私の外部に世界が有るということ、(2)しかもその世界に於ては欺きの原理が支配していないということを証明しなければならない。言い変えれば、cogito ergo sum に於ける明晰判明な知覚の真理を空間的に押し拡げ時間的に持続させることが要請されるに至ったのである。このことは、既に述べたデカルトの課題、即ち観念の対象が私の外部に有るのかどうかという問いが、世界としての神の存在を要請するに至ったことを意味する。デカルト自身は、(1)神が存在するかどうか、(2)もし存在するならば、神は欺くものであるかどうかということを機会がありしだい検討しなければならないと第五節で述べているが（IX-1 28）、ここで言う《神》がコギトの外界、或いはコギトの他者を示していることは以上に述べたことから明らかであろう。

デカルトは観念と対象の一致という問題を三つの型に分けて考察したのであるが、そのうち明晰判明に知覚されていないのは観念と外的対象（数学的対象も含めて）の一致であった。それにも拘らず外界の存在を自明なものと考える所に誤謬が存する。真なる外界を知るためには、先ずこのような誤謬の原因を取除かねばならない。そこで彼は、誤謬の原因がコギトのどの部分に由来するかを検討する。『省察Ⅲ』の第六節から第九節にかけて、彼は先ず思惟の様態を分析し、(1)厳密な意味での観念、(2)意志と感情、(3)判断、という三種を区別する。彼の定義に依れば、精神に

よって直接知覚される思惟の様態はすべて観念である（VII 160）。従って、(1)の厳密な意味での観念、即ち事物の像としての観念のみならず、(2)の意志や感情の働き、(3)の判断もすべて観念である（VII 181; IX-1 29）。「これらの観念をただ思惟の様態として見るにとどめ、何か他の外界の事物に関係させようとしなければ、誤謬の生じる恐れはない」（IX-1 29）。所が(3)の判断は、「私の内に有る観念と私の外部に有る事物とが似ているとか一致していると判断してしまうため」既に述べたような形相的虚偽の可能性を含んでおり、従って誤謬の原因となる（IX-1 29）。

そこで、このような誤謬判断の原因となるものは何か、我々に外界の存在を信じこませる根拠は何かということが次の問題である。こうして、第十節ではいよいよ(1)本有観念、(2)「外来観念」、(3)人為観念という三つの区別が持出されることになる。この個所で最初に問われるのは、(2)の「外来観念」によって外界の存在を証明することができるかどうかということである。これはちょうど第三節で提起された問題の(1)、観念の対象となるものが私の外部に有るのかどうかという問いに対応するものと言えよう。その答えは、既に述べたように、「これらの観念の真の起源はまだ見付けていない」（VII 38）というデカルトの一言に尽きるように思われる。即ち、彼も言うように、今はまだどの観念が本有的なのか、どの観念が外来的なのかさえ実のところ分からない状態なのである。

しかし、この答えだけでは一種の同語反復に終るであろう。外界を見付けていないのだから外界の存在を証明できないという論理になるからである。そこで、「外来観念」の与える判断が実際に誤謬の原因になることを論証しなければならない。「私がここで主として成さねばならないことは、私の外部に有る対象から来たように思われる観念について、その観念がその対象に似ていると信じこませる理由は何かということを考察することである」とデカルトも第十節の後半で言っている（IX-1 30）。これはちょうど第三節で提起された問題の(2)、外界に対象が有るとすれば、その対象は観念と似ているものかどうかという問いに対応するものと言えよう。上記の文章に続く第十一、十二、十

三節では明らかにこの(2)の問題が論じられている。我々に外界の存在を信じこませる理由として、デカルトは、(1)我々の自然的傾向、(2)或る種の観念が我々の意志に依存せずに現われる事実、という二つを挙げている（IX-1 30)。(1)の理由に関しては、それがcogito ergo sumの認識を可能ならしめた理性的直観ではなくて、単なる傾向（inclination）に過ぎないことから、そのような傾向を真偽の判定に用いることはできないと述べている（IX-1 30)。また(2)の理由に関しては、例えば眠っている時には我々の意志に関係なく「外来観念」が現われるとは言え、それは決して私の外部から来たものではない。従って、「何ら外界の事物の助けを得なくても」そのような観念を生み出す能力が私の内に有るのに違いないのだ、と述べている（IX-1 31)。ここでは、いわゆる「外来観念」の外来性が疑われているだけであるが、既に述べたように、この意味はもう二度と復権することがないのである。また、「外来観念」とその対象が似ているという日常的な信念に対しても、デカルトは先に挙げた太陽の知覚という例を引いて、疑いの理由を述べている。感覚器官を通して得られた太陽の像は極めて小さい物体しか示さないが、これが地球よりも遥かに巨大なものであることを教えるのはむしろ本有観念の助けによるのである。従って、本有観念こそ真の外界を示す観念と言えるのではないかということがここで示唆されていると言えよう。結局、「私の外部に私の存在とは別な事物が存在し、その事物が私の感覚器官を通して、或いは他の何らかの方法により、私の内にその観念もしくは像を送りこみ、その似姿を示していると信じこんでしまったのは、確実で熟考された判断によるのではなく、ただ盲目的で根拠のない衝動によるのである」と彼は第十四節で結論している（IX-1 31)。

「しかし、私が観念を有するような事物のうちに、私の外部に存在するものが有るかどうかを知るためには、ここにもう一つの方法が見出される」とデカルトは続く第十五節で言う（IX-1 31)。このもう一つの方法（voie）というのは、コギトの内にアプリオリに発見される観念、即ち本有観念による演繹的方法に他ならない。そして、この言葉

を見れば、彼が最初の問題提起から一貫して目指して来たものが外界の存在証明であることはもはや疑い得ない事実であると言えよう。既に述べたように、彼は神の存在を結論するのに先立って、先ず外界の存在を結論している。上記の引用文には「私の外部に存在するものが有るかどうかを知るために」とあるが、これに直接対応する結論部は第十八節に示されている。そこでは、「以上のことから必然的に、私は世界に於てただ独りでは無いということ、この観念の原因となる何か別のものが存在するということが帰結する」とされ、先ず外界の存在が結論されている（IX-1 33）。文中「この観念」と言うのは「私自身が原因ではあり得ないような観念」のことであるが、デカルトはこの観念がいったい何かということを分析した後に、それが神の観念に他ならないことを結論する。「従って、以上に述べたすべてのことから必然的に、神は存在すると結論しなければならない」と、彼は第二十二節で漸く神の存在を宣言する（IX-1 36）。

このように、デカルトは外界の存在と神の存在を二段構えで結論しているのであるが、これを単なるレトリックと解することはできない。確かに、結果から見れば、最初の結論で証明された《世界》の存在を次の結論では《神》と命名しているに過ぎないように見える。しかし、二つの結論部にはそれぞれ独自の意味の有ることを強調しておかなければならない。先ず、神の存在が外界の存在として証明されている事実は否定できないであろう。次に、第一の結論だけでは決して神の存在証明にはならないし、逆に第一の結論なしに第二の結論を導き出すこともできない。二つの結論部を一緒にして、私自身が原因ではあり得ないような観念が有る、従ってこの観念の原因は神である、と言えば論理は一見明快であるが、実際は神の概念に関する先入見以外の何ものをも言っていないことになる。観念の原因と神の存在とを結び付ける論理的な必然性を二つの結論部の間に見出さねばならない。そこで、次に、デカルトはなぜこのような二段構えの証明をしなければならなかったのかということを、本有観念による演繹的方法の構造の内に

見て行くことにする。それには先ず本有観念とは何かということが問題である。

(5) 『省察V』(フランス語本文)の第六節にある il est très évident que tout ce qui est vrai est quelque chose という文章の後に、第二版ではデカルト自身が la vérité étant une même chose avec l'être という言葉を加筆したと言われている。

(6) ジャン・ヴァールは、デカルトの直観を瞬間的な直観と解している。彼によれば、「コギトは瞬間的な思惟」であり、その確実性は「瞬間的な確実性」である(J. Wahl, Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes, 1953, p. 4, 7)。しかしこの理解は彼の瞬間概念の規定と撞着する。彼は瞬間が時間の否定に他ならぬことを認め、「瞬間は限界に過ぎない」と言っているが(Ibid., p. 24)、デカルトの言うコギトは時間の否定ではない。時間に於ける存在の肯定である。デカルト自身は「私が考えているのと同じ時間だけ(quandiu cogito)」ego sum, ego existo の命題は確実だと言っている(VII 27)。またこの命題を「言い表わし心に抱く度毎に(quoties)必然的に真である」とも言っている(VII 25)。quandiu, quoties が瞬間を示さぬことは明白であろう。

III

デカルトは cogito ergo sum の認識から観念の二つの意味を導き出した。観念は、(1)観念そのもの、(2)事物の像という二つの性質を有する(IX-1 31)。観念はそれ自体として見れば思惟の様態であり思惟の形相である(VII 160)。言い変えれば、思惟が現実的に存在するための形式である。観念のこのような即自的な存在性を彼は《形相的実在性》(réalité formelle)と呼んでいる。一方、cogito ergo sum の直観に於て、観念は観念自身を対象化している。即ち、観念は事物の像という側面を持っている。観念のこのような対自的な存在性(或いは事物の観念に対する在存性)を彼は《対象的実在性》(réalité objective)と呼んでいる。このように、形相的実在性・対象的実在性という言葉は、同一な観念に於ける二面的な性質を表わすための言葉であって、同一の実在性に於ける言わば「視点」

の相違を示している。

これらの実在性は、主観的条件も客観的条件も抽象できないような同一の場に成立している。[7] 従って、主観と客観の区別や観念の内外という区別を超越した同一性の立場から考えねばならない。所が、従来、objectif を「観念内」formel を「観念外」とする理解が一般的である。例えば、或る注釈によると、formel とは「現実的、即ち精神の外に実在する意」[8]ということであるが、これは奇妙な定義だと言わざるを得ない。なぜなら、精神や観念の形相的実在性が問題になる時、精神は精神の外部に実在する、観念は観念の外部に実在するという矛盾した結論が生じるからである。また、外界の存在がまだ証明されていないこの段階で、デカルトがこのような精神外の実在性を持ち出したとするならば、それこそ論点先取の誤りだということになる。

中世スコラ哲学では、esse objectivum という言葉は実在的でない空想的な事物を示すのに用いられたという。[9] このような objectif の中世スコラ的用法をデカルトに見出し、この語を「観念内」とか「主観的」とする解釈は極めて根強いものを持っている。例えば、ラランドの哲学辞典を見ると、「デカルト自身は、このような（スコラ的な）意味で objectif という語を使っているにも拘らず、objet という語の方は観念がその写しである réalité formelle を示すために使っている」と書かれている。[10] しかし、デカルトが objectif と objet の両語を用いる上で分裂があったとするのは先入見である。文中の réalité formelle は、観念の objet であることによって（即ち観念がそれの写しであることによって）、まさにデカルトの言う réalité objective を有するのである。

一方、objectif の現代的な用法に倣ってこれを「客観的」とする解釈もある。しかし、この場合、先ず「客観」という言葉の意味を規定することから始めねばならない。例えば、主観性を内に含むような客観ということであれば、実在性の意味をかなり正確に伝えることはできよう。しかし、事物の対象性を表わす objectif と事物の即自性を表

わず formel の違いを表現することはできない。いずれにせよ、観念の内外という区別や主観と客観の抽象的な対立に立脚した認識に留まる限り、実在性の真の意味は見落されざるを得ないであろう。コギトは観念の内外という区別を超越して実在の場を得たのである。そしてこの超越を可能ならしめた言わばモメントに相当するものが、同一のコギトに於ける形相的実在性と対象的実在性の区別として反省されたのである。「対象的に有るという在り方は、観念自身の本性についての観念の在り方であり、形相的に有るという在り方は、観念自身の本性についての観念の原因の在り方である」(IX-1 33) とデカルトも言うように、原因と結果はいずれも同じ観念を示しており、同一物に於ける因果概念である。形相的実在性と対象的実在性はこの同じ観念に於ける因果関係の動的なモメントとしてのみ区別されている。[11]

さて、このように cogito ergo sum の直観に於て同一性と因果性の真理を認識することが可能である以上、この認識を可能ならしめる能力がアプリオリに精神に宿っていると言わなければならない。デカルトはこのような先験的な認識能力を本有観念と呼ぶのである。「物とか、真理とか、或いは思惟などと一般的に言われているものが何かということを知覚する能力 (faculté de concevoir)」と彼は言っている (IX-1 29)。[12] cogito ergo sum の直観から最初に導き出された観念が存在・思惟・真理の三つの観念であることは既に述べた。そして、これらの観念の対自的な実在性を捉えているのはまさにこれらの観念自身である。従って、即自的には、これらの観念は知覚する能力である。先に挙げた第一の意味での観念、即ち観念そのものとしての、或いは思惟の様態としての観念は、このように能力という意味で形相的実在性を得ていると言える。しかし、この能力が能力自身を対象化している限り、これは第二の意味での観念、即ち能力自身の像である。例えば、私の観念というのは、私自身を知覚する能力であると同時に私自身の像である。

これらの観念を同一の相の下に捉えるのは《同一性》の本有観念である。これは、デカルト自身の言葉に即して言えば、完全性あるいは実在性の観念である。即ち、思惟と存在の同一を知覚する能力であり、これによって初めて真理とは何かということが知られるのであるから、この能力こそ理性と呼ばれるものに他ならない。『哲学原理』の第一部四九に、我々の思惟に根拠を有する[13]永遠の真理として、「同じものが同時に存在し且つ存在しないでいることはできない」という公理が挙げられているが（IX-2 46, I, § 49）、この同一律の真理を知覚する能力が同一性の観念である。従って、それは、肯定的なもの、他者を要せず自分だけで存在し得る実体を同一の相の下に把握する能力である。

しかし、また、同一性の観念だけでは或る肯定的なものの直観が有るのみで、論証は一歩も進まないであろう。直観から認識への推移を可能にするもう一つの能力が考えられねばならない。即ち、反省により、同一性の内に原因と結果の二つのモメントを発見する《因果性》の観念がそれである。『哲学原理』の第一部四九には、我々の思惟に根拠を有する永遠の真理として、「思惟するものは、それが思惟する限り存在しない筈がない」という公理が挙げられているが（IX-2 46, I, § 49）、この因果律の真理を知覚する能力は因果性の観念である。ここでは、(1)思惟から存在への（対象的実在性から形相的実在性への）存在論的な因果関係が考えられている。一方、デカルトは、「観念はそれが知覚されるための原因を必要とする」とも言っており（VII 103）、ここでは、(2)存在から思惟への（形相的実在性から対象的実在性への）存在的な因果関係が考えられている。更に、彼は、観念はその形相的実在性を思惟の形相的実在性から受取っているとも言っており（IX-1 32）、ここでは、(3)存在から存在への（形相的実在性から形相的実在性への）存在的な因果関係が考えられている。このように、因果概念は専らコギトの内容分析によって導き出されており、外界の存在は無関係である。その結果、デカルトの因果概念は同一物に於ける同時的な作用ということにな

る（Ⅶ 108）。

デカルトは神の存在証明を三つに分けて行なっているが、それは上記の三つの因果関係に対応している。第一の証明と言われるものは、上記(2)の因果関係を存在論的に遡行して、《観念の原因》である神の存在を証明する方法である。第二の証明と言われるものは、上記(3)の因果関係を存在論的に遡行して、《存在の原因》である神の存在を証明する方法である。第三の証明は、証明と呼ぶよりもむしろ直観的な神の存在の知であって、上記(1)の因果関係に基づく自覚的構造の内に神に於ける本質と存在の不分離を直観する方法である。これは『第二答弁』の「幾何学的に配列された」証明では第一命題の位置を占め、他の二つの証明に先行するものと考えられている。神の存在は証明なしにただ本質直観によってのみ（ex sola ejus naturae consideratione）知られるのであるが、「しかし、これほど大きな精神の明晰を得ることは容易ではないので、同じ結論を他の方法で証明しようと試みるのだ」とデカルトは言っている（Ⅶ 166；Ⅸ-1 129）。

そこで、最初に彼が試みるのは《観念の原因》を追求する第一の証明である。既に述べたように、観念には、観念そのもの及び事物の像という二通りの意味があるが、最初の意味で考えられた観念の原因は私の思惟あるいは私の精神に他ならない。なぜなら、個別的な観念の形相を生み出すものは思惟であり精神だからである。先ほども言ったように、観念はその形相的実在性を思惟あるいは精神の形相的実在性から受取っている、或いは借りている（Ⅸ-1 32）。この意味での観念の原因が私自身である以上、いかなる観念も、例えば神の観念であっても、私より完全であるとは言えない（Ⅶ 8；Ⅸ-1 32）。それらは思惟の個別的な変化あるいは変様として互いに差異も不同等もなく現象する。従って、この意味での観念の原因を幾ら究明しても、コギトの内在的な立場を越えることはないであろう。

これに対して、観念が事物の像として、対象との関係に於て理解された場合、観念の原因は知覚される事物にあ

る。デカルト自身の説明に従えば、或る観念が或る特定の事物を表わし、他の事物を表わさないということ、言い変えれば、或る観念が特定の対象的実在性を含み、他の対象的実在性を含まないということには何か原因が有ると考えねばならないからである（IX-1 32; Ⅶ 103）。この意味での観念の原因を追求することによって初めてコギトの内在的な立場を越えることが可能である。たとえば、或る観念が私より完全な何かを表わすならば、この観念は私より完全であると言うことができる。そして、私よりも完全な観念が有るという事実によって、その観念が表わす対象の実在を証明することができると言うのである（Ⅶ 8）。

しかし、この場合、私よりも完全な観念をどのようにして見付け出すかということが問題である。デカルトは「その本質により完全」（perfectior ratione suae essentiae）と言っているが（Ⅶ 8）、本質と存在の同一が知られているのはまだコギトの範囲内に過ぎない。その同一性の真理をコギトの外界にも敷衍することができなければ、私よりも完全な観念の存在を知ることはできないのである。言い変えれば、或る観念の完全性を知るためには、その観念の実在性あるいは存在との同一性の明晰判明な知覚、即ち直観がなければならぬ。ここに一種の論理的な循環が予想されるであろう。例えば、神の存在を証明するためには、神の観念の完全性を知る必要が有る。そのためには神の実在性の直観、即ち神に於ける本質と存在の同一の直観が予め無ければならない。証明に先立って先ず直観が必要なのである。先ほど挙げたいわゆる「第三の証明」が、論理的には他の二つの証明に先行すべき必然的な理由はそこに有ると言えよう。デカルトが行なった神の存在の証明は、それに先立って獲得された直観的認識の論理化あるいは体系化に他ならないのである。しかし、証明が証明として有効であるためには、そのような直観的認識を前提とする推論は許されない。いったんは無前提の立場に戻り、定義の必然的な体系に従って論理を展開する必要がある。従って、デカルトの論証に要求される最大の課題は、神の存在を前提としないでいかに神の存在を証明するかということであろ

う。外界の存在証明および神の存在証明という二段構えの論法は、まさにこの点に応えるための手続きであったと言える。

外界の存在証明は、コギトの外部にも観念の対象が存在するという証明である。言い変えれば、あらゆる観念の対象が実在するということ、即ち完全性を得ているということの証明である。勿論、観念そのものは私の観念としての完全性を有する。しかし、その場合、対象となっているのは私の存在だけである。この世に私の実在性あるいは私の完全性しか無かったとしたら、或いは観念の対象がすべて内在的なものだとしたら、完全性の大小[14]を比べようにも比べる相手が得られない。即ち、私より完全な観念は無いということになる。従って、私が有するいろいろな観念、例えば神の観念や延長の観念、数の観念や三角形の観念がそれぞれ外部に対象を有し、実在性あるいは完全性を得ているということが先ず証明されなければならない。このように観念の外来性が証明されて初めて、対象の本質を比較し検討することが可能になる。言い変えれば、外界の存在が証明されない限り、神の観念をその本質に基づいて他の観念と比較する根拠が得られないのである。このようなわけで、事物の像としての観念の原因を求めるということは、観念の原因が外界にも見出せるかどうかという問いに他ならない。

所で、既に述べた同一性と因果性の意味に基づき、デカルトは三つの命題を定式化している。即ち、「原因の内には結果の内に有るのと少くとも同等の実在性が有る」「無は何ものをも生じない」「大なる実在性は小なる実在性に依存しない」という三命題である（IX-1 32）。これらの直接的な論拠は、原因なくして結果の実在性を考えることはできないし、また原因の内に無いものを結果に与えることはできないという認識にある。彼はこの命題に則して観念の原因を追求してゆくのであるが、結局最後に残るのは私自身の精神の観念である。と言うのは、個別的なあらゆる観念の形相を生み出すものは私の思惟だからである。私自身を対象とする本有観念そのものは形相的実在性を有すると

同時に、その形相的実在性は対象的実在性をも有する。しかし、この本有観念も無から生じたわけではなく、同等の実在性を有する何らかの原因が有ると言わねばならない。即ち、そのような本有観念を生み出す根源的な能力が私の精神の内に見出されるのである。デカルトも言うように、「或る観念が他の或る観念を生むとは言え、それが無限に続くというものではない。その原因がちょうど主人か原型のようなもので、そこに、(本有)観念の内には対象的にしか含まれていないようなすべての実在性あるいは完全性が形相的に実際に含まれているような第一観念に最後に到達しなければならない」のである(IX-1 33)。ここで言う《第一観念》(première idée)とは言わば本有観念の本有観念であり、νόησις νοήσεως である。このように、本有観念が本有観念を知覚する時、知覚された本有観念は対象的実在性を有すると同時に形相的実在性を有すると言えよう。これに対して、知覚する本有観念には対象化されるような形相的実在性は含まれていない。しかし、原因の内には結果に於けるのと少くとも同等の実在性が含まれていなければならないのである。従って、本有観念を生み出すこの能力の内には、「我々が知覚する通り(つまり形相的)には無いが、その卓越によってこの不完全を補うことができるほど大なる」実在性が有る、とデカルトは考える(IX-1 125; VII 161)。彼はこの実在性を《優越的実在性》(réalité éminente)と呼んでいる。即ち、第一観念の内には優越的実在性そのものが対象的に含まれているのであるから、第一観念の原因の内にはこの優越的実在性そのものが形相として有らねばならない。従って、この最高原因に於ては、優越的実在性と形相的実在性は同一であり、その本質には必然的に存在が含まれている。この最高原因に於ては、上の定義に見られるような「補うべき不完全」は存在せず、これが私自身だと言うことはできない。それは私自身の存在を超越した何かである。そして、このような観念が有る限り、「私は世界に於てただ独りではない」とデカルトは外界の存在を結論する。

さて、このようにして発見された超越の場に於て、観念の対象が有する実在性の大小を、その本質に基づいて比較

検討するのが次の過程である。デカルトは、偶発観念、持続・数・延長等の観念、神の観念を順次取上げて、それらの観念が私自身の観念よりも大なる完全性を有するかどうかを検討する。結局、或る最高に完全な存在者の観念——無限、永遠、不変、独立、全知、全能な実体の観念——だけは私自身がそれの原因であるとは言えない。それは「私独りに起源を求めることのできない観念」(IX-1 39) 即ち外来観念である。従って、先ほど外界の存在を証明するための論拠となった第一観念、即ち本有観念の本有観念こそ神の観念に他ならない、と、デカルトはここで初めて神の存在を結論する。

偶発観念が私より不完全であるということはこれまでの論述からも明らかであろう。しかし、《持続》や《延長》の観念がなぜ私より不完全と言えるのか。最後にこの点について触れておかなければならない。デカルトによれば、持続や延長の観念はコギトの先験的な能力として、外界の存在とは関係なしに知ることができる。「私は私が現に存在することを知覚し、それ以前にもずっと存在していたことを思い出している時……私は持続の観念を得る」(VII 44)。持続の観念は私自身の観念から導き出すことができる。なぜなら、持続は実体の属性に過ぎず、私自身は実体だからである (IX-1 35; VIII-1 26, I, §55, 56)。従って、持続は私自身の内に形相的に含まれていると言える。一方、延長もまた実体の属性に過ぎない。私自身は思惟するものであり非延長的なものであるが、また実体である以上、実体の属性を知ることができる。言い変えれば非延長的であるが故に延長的なものを知る能力を持っている。従って、延長は私自身の内に形相的に含まれてはいないが、優越的に含まれているとは言える (IX-1 35)。このことは精神の物体に対する優位を示すと同時に、精神そのものの不完全性をも示している。延長の形相的実在性は精神の内には見出されず、これを成立せしめるものは世界としての神の存在である。神に於ては、優越的実在性はそのまま形相的実在性であり、従って神は精神や物体よりも完全なものだと言える。神の存在証明を俟って初めて、持続の過去から未来に

互る時間性と延長の世界に拡がる空間性とが確立する。既に述べたように、持続と延長は実体の属性である。当の実体の観念は、無はいかなる実在的属性をも持たないという認識から導き出された（Ⅶ 161）[15]。持続と延長は、このような実体の存在規定であり、実在的な形式そのものである。その時間性と空間性の意味は、主観も客観も抽象できないような同一の場に確立されたのである。延長の観念と延長を持つものとが区別されるのは、我々の思惟によってのみであるとデカルトは言っている（Ⅷ-1 44, II, § 58）。同様に、考えられた時間（tempus）と真の持続（duratio）とが区別されるのも我々の思惟によってのみであると言えよう（Ⅷ-1 26, I, § 57）。持続と延長は、このような主観と客観が生じる以前の同一性の形式として世界を構成する。そして、このような世界の発見を可能ならしめるものこそ、自己の内なる神の観念――その本有性即外来性の論理構造だと言えるのである。

（7） カントは、事物そのもの（Ding an sich）の存在は認識できないものと考えており、従って、形相的実在性は認めず、ただ現象（Erscheinung）の対象的実在性のみを認める立場にある。その論拠は、感性の直観形式である時間と空間が専ら主観にのみ属し、事物そのものの規定ではないという点にある。しかし、時間と空間がなぜ主観の形式であって事物そのものの形式ではないのか。彼は、客観的条件を除去しても時間と空間は残るが、主観的条件を除去したら時間と空間は残らないと言う（K.d.r.V., B37~B60）。これは、主観・客観の分離を前提とし、その一方を抽象する悪しき仮定であると言わねばならない。仮定の内容にも無理がある。例えば、カントはあらゆる物体的概念を消し去っても空間は残ると言っているが（ibid., B5）、物体的なものがすべて無くなれば空間も消滅するであろう。また、主観的条件を除去した後で、時間と空間の無を立証することは不可能である。

（8） 筑摩世界文学大系十三、八十七頁。

（9） E. Gilson, Commentaire, p. 321.

（10） A. Lalande, Vocabulaire, ar. Objectif.

（11） 『第二答弁』の定義（Ⅶ 161, 165）も参照されたい。ここには、同一の実在性が結果の内に対象的に含まれると同時に、原因の内には対象的かつ形相的に含まれるということが述べられている。

(12) 更に詳しく言えば、本有観念とは、存在・事物・実体・神・持続・数・順序・思惟・精神・私自身・物体・延長（大きさ）・形・位置・運動・配置・同一性・完全性・実在性・因果性・数学的真理・三角形などを知覚する能力である（Ⅲ 383; Ⅸ-1 34, 35; Ⅸ-2 45, 46; Ⅰ 145)。

(13) ヘーゲルは、アンセルムスやスピノザの証明と共にデカルトの証明が同一性を前提としている点に欠陥があると言っているが（Enz. §193, PhB)、アンセルムスやスピノザはともかく、デカルトに於ては《方法的懐疑》の媒介によって同一性の観念が確立されたこと——ちょうど『大論理学』に於ける Sein の立場が『精神現象学』の媒介によって確立されたように——を見落している。

(14) 実在性の大小とか多少と言っても量的な概念ではない。ここで量的な概念を持込めば必然的に外界の存在を認めることになり、それこそ論点先取の虚偽を犯すことになろう。「実体を表象させる観念は、様態や偶有物のみを表象させる観念よりも（言わば）大きい対象的実在性を含み、表象によって、より大きな度合の存在性あるいは完全性に与かっている」（Ⅸ-1 31）とデカルトも言うように、実在性の大小とは、明晰判明な知覚の度合（degré）という意味でのみ言われている。

(15) ハイデッガーは、デカルトの存在概念が意味の不明確なまま「自明」なものとして実体の定義の内に含まれていると言っているが、これはデカルトの証明の順序とは逆方向の理解である。実際は、コギトに於ける存在の意味から実体の概念が導き出されていることに注意しなければならない。ハイデッガーは、先ず延長の根本性格を ständiger Verbleib として捉え、この意味に基づいて実体を理解する。次にこの実体理解に基づいてデカルトの存在概念を Sein als ständige Vorhandenheit と規定しているのであるが、この立論は正しくない。(cf: Sein und Zeit, §19, 20, 21)

「ミロクの世」の構造

宮田登

一、問題の所在

仏教的メシアニズムと解されるミロク信仰が、インドを原郷として東南アジア・中国・朝鮮・日本に波及する過程で、それぞれ民族のもつ伝統的民俗信仰と結合して千年王国運動（Millenarian Movements）を惹起せしめることについては多くの論者によって指摘されたことである。未来仏思想（ミロク下生）が、恐るべき終末、人類の破滅といった前提を強調せずに民衆の間で支持されていることはキリスト教文化圏のそれと対照的ではある。しかしここで未来仏の再生という観念は明確に受けとめられており、これを軸として伝統的諸信仰が結集する。このことは仏教文化圏の諸民族にほぼ共通した現象である。だが、未来仏ミロクが構築すると期待されているユートピアのあり方については各民族の特異性が表現されることはあり得るのであって、その特異性はとりわけ民族性と深く係わっていることが十分予測されることである。

かねて日本のミロク信仰を民間信仰の次元でとらえる作業を行なってきたが、(1) 日本の場合、未来仏出現の具体性に乏しく、当然千年王国論運動に欠けることに気づいた。それは何故なのか問わねばならぬことは明らかだが、この課題は比較宗教史、比較民俗学の俎上にのすべきものと考えた。

小論はそうした観点から、てはじめにとりわけ朝鮮民族の事例と対比させることによって、日本のミロク信仰の型について論じていきたいと思う。

日本のミロク信仰を資料的に整理してみると、ほぼ次の如くである。(1)関東の鹿島地方から南側の海岸にそって、ミロクの舟が米俵を満載してたどりつくという信仰があること。(2)具体的には、鹿島踊（厄難除け）と弥勒踊（弥勒出生を讃仰）の中でうたい込まれ、この歌と踊りは中世から近世中期に流行していたこと。(3)これは中世末、いわゆる戦国時代に関東・中部・東北の一部にかけて流行した私年号（弥勒・命禄・福徳など）の集中的流行とつながりがあること。(4)弥勒私年号の系譜を引いてミロクの年が期待されていたこと。近世には干支の巳の年がこれにあてはめられていたこと。この年は十二年に一度訪れるものである。(5)ミロクの年は豊年満作の世の中で、それは農民にとっての理想世と意識されていたこと。(6)東北・関東地方の一部で小正月のきらびやかな飾りつけをまるでミロクの年（世）が来たようだという地方のあること。(7)竹の実がなる、または竹の花が咲くとミロクが出現するという口碑があること。(8)ミロクの年は、大変な飢饉の年であり、災難が連続する世の中になると考えていること。(9)東北地方ではミロクの年になると、飢饉にそなえてミロク団子を作って、枝にさしておくといい、また流行正月をして、年を改め直すという風習があったこと。(10)真言系行者、山伏の中で、ミロクの世を願って入定自殺を遂げる者が中世末より増加したこと。(11)近世江戸を中心に発展した富士講の指導者は、自から弥勒（身禄）を名のったこと。身禄行者は飢饉と打ちこわしの高まった享保十六年に富士山頂で入定したこと。(12)大本教の立替え立直しは、ミロクの世の出現を基盤とすることが推察されること。また出口なお、王仁三郎の思想の中にミロク信仰の存在がかなり明確化していること。大本教以外の新宗教の中にミロク信仰を受けとめているのは、戦後の霊友会のほかいくつかの小教団に認められているが、それ自身は明確な思想や行動としては把握され得ないこと。概略は以上に尽きると思われる。明らかに

(1)〜(12)は日本の歴史的民俗的な広がりの中で通時的な性格をもって表出しているといえる。

ここで時間的差異・地域的差異をあえて超越した上でモデルを仮に設定するとどうなるだろうか。(1)〜(12)の事例を貫流する観念として、筆者は「ミロクの世」を想定したい。きわめて特徴的な点は「ミロクの世」が、(5)に示されるように豊年の世であるのに対し、(8)に示されるような飢饉の世でもあるという矛盾した観念を共時的に発現させていることである。そこでミロクの世が豊作の世であり飢饉の世であるという二律背反的な構造を持つタイプであると仮定した場合、それは一体いかなる意味を持っているのかを考えてみる必要があるだろう。

二、ミロクとシャーマン

ここで眼を転じて朝鮮民族におけるミロク信仰の実態を整理しておきたい。もちろんこの作業は、歴史的民俗的に奥行の深さをもつ朝鮮民族においてその文化の型が仮に抽出されるとしたらば、先に示した日本型ともいえるものとの対比が可能となり、小論の目的にそうのではないかという予測のもとになされるものである。紙数の制限もあり以下概略的に指摘していこう。

第一に古代新羅の花郎との関係である。これについては三品彰英氏の古典的研究がある。(2) これによると花郎は成年式を経た青年集団であり、野山で神霊と交わり呪的儀礼を行ない、国家有事に際して国難に赴く青年戦士団であるという特徴があった。(3) この花郎の中に弥勒仏の生まれ代わりを称する存在があったことが注目される。花郎未尸郎が弥勒の化身であり、花郎竹旨郎が弥勒尊の再来だとする伝説は『三国遺事』に記されている。

未尸郎の話は、興輪寺の僧真慈が弥勒仏の前で「願我大聖化作花郎、出現於世」と祈ったところ、夢に託言あり、それによって探し求められた。「有一小郎子、断紅斎具、眉彩秀麗霊妙寺之東北路傍樹下、婆娑而遊、慈逐之驚曰、

此弥勒仙花也(下異)」の一文で、ここに弥勒が小童となって樹下に現われたことを知る。三品氏は樹下に神童が出現するというモチーフがあることを指摘している。(4)

花郎と弥勒との関係は、『三国遺事』巻一金庾信条に「公年十五歳為花郎、時人洽然服従、号竜華香徒」とあるような、弥勒祭祀集団ともいうべき存在であった。三品氏は、花郎の呪的指導者が山中に入って苦業をなし、のちに神人の啓示を得て怨敵を破る秘法を学ぶ、これをイニシェーションと結びつけて説明する。山野跋渉の最中に交流する神霊が仏教伝来以後弥勒に変ったと考えている。弥勒は花郎の守護霊であり、弥勒を祀りこめる呪歌がありこれを郷歌といっている。『三国遺事』巻五月明師兜率歌条はそれをよく示している。すなわち、

新羅景徳王十九年庚子四月朔、二日並現、挟旬不レ滅、日官奏請、縁僧作二散花功徳一則可レ禳。於レ是潔二壇於朝元殿一駕幸二靑陽楼一望二縁僧一時有二月明師一行二干阡陌寺之南路一王使召レ之。命開レ壇作レ啓。明奏云。臣僧但属二於国仙之徒一只解二郷歌一不レ閑二声梵一王曰、既卜二縁僧一雖レ用二郷歌一可也明乃作二兜率歌一賦レ之。(下略)

となる。花郎月明師は二つの日が並現するという異常時に際し、郷歌の兜率歌を作りこれをうたった。散花歌といったから悪霊鎮撫の呪文であったらしい。その結果「日恠即滅」という状況となる。王は喜んで礼物を献上すると一童子が現われ、弥勒仏の前で姿を消したというのである。花郎が呪文をとなえて舞うのが弥勒仏に対してであったことは、注意さるべきものだろう。三品氏はこの問題をシャマニズムと関連させて考えている。花郎がシャーマンであったかどうかは、にわかに判断しにくいが興味ある示唆であろう。(5) 花郎が山野を跋渉し、歌舞する場所が、しばしば断崖絶壁の洞窟であったということ、そこで弥勒を祀ったらしいことは、神霊との交渉をものがたるものではある。きわ立って宗教性を帯びた花郎が、国家多難の折に出陣して敵をたおし、国家を救済する役割を別に持っていたことは古代新羅に限定された資料ではあるがミロク信仰の発現の仕方として一つの特徴をもつといえる。

第二に巫女（ムーダン）と弥勒仏との関係である。周知のように朝鮮半島のシャーマンとしてのムーダンの研究は戦後の韓国民俗学・文化人類学の間で急速にすすめられた。研究文献も大量にあり、高水準を示すものが多く日本にもかなり紹介されはじめている。[7] ただしミロク信仰と直接触れ合う論考はほとんど見あたらない。

だがムーダンが祭祀を執行する堂の近くには全てでないにしてもミロクの石像が安置されていることに気づく。何故そこにあるのか因果関係は不明確のままである。ソウル市内にその例が三ケ所あったが未調査の段階である。

ただ慶尚北道安東市郊外にあるミロク石仏にまつわる伝説の中で興味深い事例が金泰坤氏によって分析されている。[8] これはムーダンが巫神の一として祀る城隍神の中心が安東のミロク仏と深く関係するという趣旨のものである。このミロク仏は燕尾院ミロクと俗称されている。この寺院は新羅時代に建立されたと伝えるが現在はない。石像の近くに七星閣というムーダンの堂があるが、今いるムーダンがそこに定着したのは最近のようである。ミロク石仏は高さ一二・七メートル、巾九・七メートル、頭の高さ二・四メートル、肩巾四・九メートルの巨大なもので、肩あたりに松の木が生えているのが特徴である。

このミロク仏に関する伝説はいくつかあってどれが基本型であるかは分らない。しかし処女の生まれ代わりがミロクだというモチーフが語られている点に注目したい。それは次のような話である。昔この辺りに酒屋があった。ある夕方一人の若い美しい女の子が酒屋に入ってきた。主人が何才かというと五才だという。そのまま酒屋に住みつき、台所仕事を手伝うようになった。無口で人情があり、旅人をよくもてなし、金のない人には食べさせ、善行を積み、処女のままで四〇才近くまで過ごしたが、ある年の三月三日に死んだ。そしてその夜真夜中になると、大音響とともに今のミロク仏となって出現したというのである。ミロク仏の現われた場所には良質の水があふれ出て有名であり、国では、処女のままで死んでミロクになったのでは、その処女の怨みが残るだろうとして、その霊を慰めるために寺

を作ったのがすなわち燕尾寺であるという。

またこの石仏の右側に十尺あまりの曲りくねったみにくい形の松の木が一本立っていた。ある時、王が篭にのってこの松の木の下を通ろうとしたが、曲がった枝が何かの拍子にひっかかってしまった。すると松の木は驚いて真直ぐとなり、ミロクの石仏の右肩にとびうつって立つようになった。この松が国中の松の中心であり、その種子が全国中に散らばった。城隍神はムーダンによって松木を通して降臨すると考えられているので、城隍神の本郷は安東のミロク石仏の肩に立つ松木だというのである。城隍神はムーダンが祈祷する家の神（家宅神）であり、松の木は家を作る建材としても重要だから結びつけられているのだともいう。(9)

松木が降霊の依代の意味を持っていることは十分推察できることである。これがミロク石仏の右肩に生えていることはミロク自身がムーダンに憑依することのあったことを暗示しないだろうか。この点は後考をまちたい。

安東のミロクについてはさらに次のような伝説が伴なっている。先ほどの幼女の名は燕といい、やはり心と顔立ちが美しく、八才のとき孤児となり、旅館に住みついた。多勢の客を一生懸命もてなし積善を積んだが、隣村の金姓の金持の息子が、燕に横恋慕してしまった。この若者は非人情な男だったが、燕に対してだけは勝手な振舞いができず、とうとう恋焦れて若死してしまった。若者があの世へ行くとエンマ大王が、お前が来るのは早過ぎるので、お前の財産を差出すならばもう一度生き返らせるのだがと言った。ところが若者は積悪し過ぎたため倉の中に一文もなくなっているのでその旨を答えたところ、エンマ大王は隣村にいる燕は積善の結果、大変な財産があるからそれを借り出して来いと言った。若者は秘かに燕の倉から宝物を借り出して、これをあの世にもってきて、ふたたび生き返ったという。この世に帰った若者は心を改め、残した財産を燕のところへ持って行って返したという。現世では今まで貧しかった燕は一度に大金持になったが、これを自分のために使わず、仏道のために捧げた。やがて燕は三八才になっ

て、一二月二四日処女のままで死んだ。その夜世界中が崩れ落ちるような大音が起こり、大岩が真二つに割れて、今のミロク仏が出現した。石仏は燕の魂が変身したものである[10]、という内容である。先の話とほぼ同様だが、処女のまま死んだ燕はひたすら仏事作善につとめたことが強調されているにしても、ミロクとなった処女が霊界と交渉できる存在であったことを示唆するように思える。

いずれにせよムーダンの祀る城隍神との関係も加わり、朝鮮半島ではミロクが他の仏教上の仏菩薩より抜きん出て民間信仰の次元で展開したことが予想されよう。

三、子授けと再生信仰

そこで第三として、民間におけるミロク石仏に対する信仰が問題となろう。忠清南道論山郡恩津にも巨大なミロク仏がある。高さ五丈五寸、周囲三十尺。この石仏にもさまざまな伝説がある。昔、この辺に住む一人の婦人が山に登ってわらびをとっていた。その時西北方の方から赤坊の泣声が聞えてきたので不思議に思って行くと、赤坊ではなく大きな石が地表に出ていた。驚いて帰宅して役所に申出たところ、国では早速石仏を作ることにした。地中から出た石でまず下半身だけを作り、上半身は別な所から大石を持ってきて完成させたが、上半身を下半身につなぐために持ち上げることができない。慧明という僧がどう上げたらよいか悩んでいたが、ある時たまたま小さい子供たちが粘土でミロク像を作り遊んでいるところに出合った。子供たちは像を三つ作り、「弥勒を築こう」と唱えながら、初め一つを据え、砂を集めてきて周囲を埋めて二番目のを上げ、さらに又砂で埋めて三番目の像を上げた。そして埋めた砂を掘り返すと完全に積み上げられていることが分った。慧明は大きなヒントを得たので、この方法を実行してとうとう上半身を上に持ち上げることができたという。この方法を示した子供たちは慧明がふり返ったときにはすでにその

姿がなかったという。[11] この話は幼童として出現した神霊による奇蹟だと信じられている。

さてこのミロク仏には、「国家太平、則満身光潤。瑞気盤空、凶乱則遍体汗流、手花無色」といわれる。[12] すなわち国家に凶乱のあるときに石仏が汗を流すというのである。別に大乱がおこり国家に危難が訪れると胴体より血が流れるとも言っている。[13]

唐乱の時、敵兵が高麗に攻め寄せ、鴨緑江までやってきた。しかし川は広く深いので、渡る術がない。その時一人の僧が笠に袈裟を着て、あたかも浅い川を渡るように水面を歩いて行った。敵兵たちはそこが浅瀬だと思いこんで跳びこんだがかえって深く、半数が溺死した。この僧は国難を救ったのである。唐の将軍は怒って青竜刀で僧に斬りつけたが、笠の一片が落ちただけで、僧の姿が消えた。ちょうどその時この恩津ミロクは全身が汗でびっしょり濡れ、手に持っていた蓮の葉の色つやが失なわれていたと伝える。つまりその僧はミロクの化現であり、刀で切られた笠は、今ではその一角がなくなったのをつくろった跡をみることができるのだという伝説がある。[14]

先の安東ミロクにも同様の話が残されている。壬申の乱の時の征服者明の将軍李如松が、安東ミロクの近くを通りかかった時、馬の足が地面に付着して離れなくなってしまった。まわりをみると、石仏がある。李如松は刀を抜いてこの石仏の首めがけて切りつけた。そうしたらば馬が歩けるようになり、ようやく動くことができたという。今も石仏の首から胸にかけてその時敵将に斬りつけられて血を流したという跡があり、左の肩にはその馬の足跡が刻まれているという伝説である。

国家危難の折に、ミロクが何らかの意思表示をすることが明確にここで意識されている。少なくとも征服者に対する抵抗を表わす民間信仰の形態といえるだろう。

さて民間信仰上のミロクには、もう一つ特徴的な現われ方がある。それは子授けの信仰である。慶尚南道の彦陽で

は八月一五～一八日まで女子の休み日である。一六日早朝花蔵山に登る。そこに洞窟があり、奥に霊泉と三尺ほどの石仏がある。女がその頭に石を投げてうまくのせると最初に男子を得るという。一八日には女たちが仏堂に行く。そこにやはりミロク石仏があり、かたわらにある石臼をまわして生児の祈願をこめる。心に念じて石臼をまわしているうちに上部の凹臼が下部の凸臼に密着して動かなくなれば願が叶うというのである。(15)

孫晋泰『朝鮮民譚集』(16)には、北鮮平北定州の超漢俊弥勒の伝説がのせられている。万暦壬寅年間超漢俊なる者がいたが、獐川江に橋がなく、ために京城から義州へ通ずる大路の障碍になることを愁え全財産を投じて石橋を架けた。終って余財は七文ばかり、それで一足の草鞋を買い取って旅に出たという。この漢俊は死んで三日目空中より声があって「超漢俊が弥勒となって出世するからよくこれを祀れよ」という。村人が声のする方角に行くと一座の石仏が地中から出現していた。人々はそこに小屋を立ててかぶせたが、弥勒は次第に大きく成長して屋根を突き破ってしまったので大屋をさらに作った。この超漢俊弥勒に祈れば男子を得ると信じられている。この石仏の腹部が異様にふくれているという。このためか超氏一門の女は成長すると腹がふくれ、あたかも姙娠したようになる。誰かが石仏の腹部を突き破ったらば、一門の女たちの腹が痛んだので、元に戻ったという。なお明の皇帝が一女をもうけた時、その背中に「朝鮮趙漢俊」の五字があった。使を遣わして漢俊の有無を問うたが、時の人後患を恐れてその人のいたことを言わなかったので、明の皇帝は女子を妖物として殺してしまった。もし漢俊が七文で草鞋を買わなかったらば、明の皇太子に生まれ代ったのに、七文を利用したから皇女に生まれ、惨殺されたのだという話である。この超漢俊弥勒は民間によく口碑として残されているものだが、ミロクに子授けの機能があること、ミロクが再生すると期待されていること、そして外敵明の皇帝の意のままにならぬことを表示したことがうかがえる。

子授けを機能とすることは、流行仏の現象の中によくうかがえる。京畿道始興郡新東面新院里にミロク石仏があっ

た。これは声を出して吉凶を占うといわれている。村山智順の報告によると、[17]この石仏は京城茶屋町に住む金東翼なる者が、附近の川原の中でみつけたという。堂を作って安置していたが、のちに金姓の女に守りを託して去った。この女が石仏の掃除をしていたところ、突如石仏より声がした。そこでその石仏に問いかけると、石仏は「汝この声を解釈して悩める不幸な人々に幸福を授けよ」との託言があった。そこで金氏はこのことをあちこちに宣伝したので多数の信者が集まってきたという。ある時子のない夫婦が子祈をしたらたちどころに効験あり男子を得た。これ以後ミロク仏の霊験は一層高まったというのである。

この話にもみるようにミロクの子授けが特定の宗教者（ここではムーダンに類した女）によってとりわけ強調された傾きがある。朝鮮には児名があって、これに弥勒童とつける例が多いという。それは弥勒によって授けられた子供の場合と、成長したら弥勒に成って欲しいという願望がこめられた場合と二通りあると説かれている。[18]

ムーダンが仮に関与したとしても、神霊が子供に宿る幼童を神聖視する信仰を基本に置いていることは明らかだろう。これが弥勒と深く結びついている点に、朝鮮のミロク信仰の一面がある。子授けが再生信仰と関連しているとすれば、前に指摘した国家危難を救うために絶えず出現が期待される弥勒の変身した具体的存在に対するイメージも成り立つのである。

四、ミロクの世とシャカの世

さて第四の問題として巫歌の中に現われたミロク信仰を吟味したい。これに関しては孫晉泰『朝鮮神歌遺篇』[19]に貴重な資料が収められている。ムーダンが唱える巫歌のうちで、とりわけ創世歌と題するものである。この中でミロクの世という世界観に係わる認識がなされている。全文は長すぎるので以下主要点のみ摘出するにとどめたい。

(1)

天と地が生ずるとき
弥勒さまが誕生すれば、
天と地が相附いて、離れず、
天は釜蓋の取手の如く突き出で、
地は四耳に銅の柱を立て、
その時は日も二つで月も二つで。
月一つ取りて北斗七星南斗七星に作り、
日一つ取りて大きい星を作り、
(中略)

ここではミロクが天地創造を行なっていることを示す。ミロクが誕生して、ミロクの世界を作って行く過程が以下のべられている。次に衣類作製の方法をミロクが考察している。さらに次の詞章がある。

(2)

弥勒さまが誕生して、
弥勒さまの歳月には、生の物を召し上がり、
火入ずして生の穀を召し上がり、
弥勒さまは石の量にて召し上がり、
斗の量にて召がり、これでは仕方がない。
我れ斯く誕生して、水の根本火の根本、
私の外にはない。

（中略）

そこで火と水の作り方を考えるため、まずバッタ（虫）草蛙、二十日鼠に聞く。二十日鼠が石を打って火を作り、山の湧泉のことを教えてやる。次に人間を創造する段となる。金の虫から男を、銀の虫から女を作り、二つの虫を夫婦にする。これで原初の「ミロクの世」が一応完成したことになる。

(3) 歳月（よのなか）が泰平にして、

然るところを、釈迦さまが生れ出て、
この歳月（よのなか）を奪ひ取らんとせば
弥勒さまのお言葉が、
まだ〳〵私の歳月で、お前の世には成れない。
釈迦さまのお言葉が
弥勒さまの世は過ぎた、
今度は私の世を作ろう。
弥勒さまのお言葉が、
お前（が）私の世を奪はうとするなら、
お前と私と賭け事をしよう。

（中略）

理想世であったミロクの世の後、釈迦の世が出現することを暗示する。ここで弥勒と釈迦の間の争いが生じてくる。第一の賭けは東海中に弥勒が金瓶を金の綱で吊し、釈迦は銀瓶を銀の綱で吊す。そしてどちらか先に切れた方が敗れ

ることになる。釈迦の綱が切れ釈迦が負けた。釈迦は再度勝負を挑んだ。それは成川江という河に夏に氷を張らすことができるかというもので、弥勒は冬至前に凍らせ、釈迦は立春に凍らせた。ここでも弥勒が早く勝ったのである。なお咸鏡北道の長淵という湖では、この池水が冬至前結氷すると大豊作、冬至後結氷すると凶作だという一種の年占の慣習があるという。[20] 釈迦は三度目の勝負をいどむ。それは両者が寝ている間に膝の上で牡丹の花を咲かせることができるかどうかというもので、その時弥勒はぐっすり眠ってしまい、狸寝入りをした釈迦は、弥勒の膝の上に咲いた牡丹を持って、自分の膝の上にさした。これで釈迦は賭けに勝ったことを主張するので、弥勒はすっかり嫌気がさし、釈迦に世を譲ろうとする。そして次のように予言した。

(4) 汚く穢らはしい釈迦よ
汝の世になったらば
門毎にソツテー立ち
汝の世になったらば
家門毎に妓生出で
家門毎に寡婦出で
家門毎に巫女出で
家門毎に逆賊出で
家門毎に白丁出で
汝の世になったらば
ハプトリ・チトリ出で

汝の世になったらば
三千の僧に一千の居士出るであろう。
世がさうであれば末世になる。
（中略）

明らかに釈迦の世が汚濁に満ちた世と意識されている。ミロクの世とは対照的な世なのである。さて予言通り三千の僧と一千の居士が現われ、弥勒は姿を消してしまう。それで釈迦はすっかり改心して、僧を連れて弥勒を探し求めようとする。釈迦は山中で鹿を捕え、その肉を三千僧に食べさせようとするが、その中の二人だけが肉を食べなかったので生き残り後は皆死んでしまった。やがて時が経ち、二人の僧も死んでしまう。

(5) その僧二人が死んで山毎に岩となり
山毎に松となり
今の人間達が三四月が近付けば
上饗米（にて）緑陰（の下）で
花煎の遊び・花煎の遊び。

これで全文が終わる。最後の節がいささか意味不明であるが、孫晉泰は三四月の山遊びを描写しているのだと註を付している。ここで今の人間たちの住む世界は、釈迦の世であると認識されているようである。それは末世であってミロクの世とは程遠い。この創造神話がムーダンの口を通して語られていた点は興味深い。この神歌は大規模の祭式に限ってうたわれたというから重要な意味のあることは事実だろう。釈迦の世の以前にあった「ミロクの世」への復権が意識されているといってよい。はっきりと理想世と汚濁に満ちた末世との対比を認めることができる。

五、先天の世と後天の世

さて最後の問題としてあげたいのは、朝鮮の新宗教とミロク信仰との関連である。とくに韓国に展開した新宗教の研究は近年全北大学の李康五氏の手によって詳細にまとめられつつあり[21]、最新のデータも提出されている。小論ではそれをくわしく論じる余裕はないので別稿に譲ることにするが、新興宗教の思想的軸としては、後天開闢の観念と新都建設運動が二大支柱として存するものと思われる。後天開闢観は、先天の世をうけて後天の世が実現するという考えであり、その内容は複雑な中国の易姓革命、正像末の末法思想、陰陽五行説などの複合化したものと考えられている[19]。筆者自身は先天の世後天の世の変革観は朝鮮民族の伝統的思考を基軸としたものと考えるが、そのことは後で触れたい。

現在が先天の世の末であり、やがて後天の世になるという思考の型は、多くの新興宗教が当然教理の上で積極的に取り入れている。朝鮮の新宗教として著名な東学道の後に出た甑山教（別名吽哆教）も教祖姜一淳の考案した天地公事の計画の中で、先天→後天のプログラムが作られている。それによると、現代は先天六万年が終わり、後天六万年に移行する過渡的時点であり、先天の末世にあたる。ちょうど二〇世紀初めであり世界大戦が迫るまでの諸事件を後天の世出現の前提とする。たとえばヨーロッパ人の野心が拡大するのに対し、それを押さえるため役事を日本に担当させたこと、中国・朝鮮を侵略するロシアを押さえるために日露戦争を起こさせ、甑山が東南風を吹かせてロシアを敗戦させた。朝鮮は悪政の積み重ねで能力が弱まっていたから、日本に一時役時をまかせたが、その後何も持たさせずに日本を後退させて、朝鮮を上等国に仕上げてきた。末世に至り後天仙界造化政府を組織する予定である。

さて後天世界は次のように約束されている。天下は統一され、衆生は教化される。階級性が消え、官民の二階層と

なる。百姓は怨恨を失くし、相克斗争もなくなる。貪、淫、瞋、癡がなくなり声音笑貌が満ち溢れ、人は皆不老長生、貧富の差なく、衣食は豊かである。人はまた雲車にのって、飛行できるようになる。人間の知恵が発達し、過去・現在・未来を通達できるようになる。水火風の三つの災いがなく瑞気に満ちる。火を用いず御飯ができ、土に手を触れずして農業ができ、種子を一回撒けば毎年芽が出る。土が三尺三寸の深さまで焼けて肥田沃土となる。各家ごとに燈台が一つずつ立つことで、全ての村が太陽のように明るくなる。機関車がつかない汽車が遠方まで通行できる。ドアの把手、帽子かけ、靴が全て黄金で作られる。正陰正陽となり、女男同権になる等々があげられている。先天→後天において、陰が陽に勝り、女が男より優位に立つこともはっきりしている。

後天の世が理想的な世であることは明らかであり、その中味は文明の高度な発達に即応したイメージが描かれていることも事実である。

甑山教の教祖は一八七一～一九一〇年の在生でしかなかったが、弟子たちへの影響はきわめて強かった。全羅北道井邑郡梨坪面斗地里に生まれ、二一才の時金堤郡草処面内住坪鄭氏と結婚、儒仏仙の諸家書と医卜・陰陽・術数などを学んで、人々から非凡人と畏怖されていた。その頃、国は外敵の侵入で存亡の時であり民生は塗炭の苦しみの最中であった。ちょうど基督教が伝来し思想界に大きな影響を与えた。東学道は当時一大勢力となっており、姜一淳も入信したがあきたらず自から大道を開くことを決意した。三〇才の頃より道通工夫という修行にはげんだ。時には虎遁（虎に変身）して、昼夜をわかたず山中を巡歴、大声を発したので狂人と思われた。そうした過程で、後天世界を開闢する権能を得たという。

次のような話がある。修行の最中世界の救い主である九天上帝に会ったところ、たまたまマテオリッチ（フランス人宣教師）が九天に昇ってきた。マテオリッチは世界を救うために中国へ下って宣教したところ意のままにできなか

ったので、九天上帝に世界の危機を救うように願いに来たのだと述べたという。姜一淳はそこから世界救済のために下界に下降するが、最初にエッフェル塔に下った。そこで見渡すと東洋が危ない、とくに朝鮮が危いと分かったので、ふたたび飛翔してくると、たまたま三三尺に達する弥勒の石像が目についたので、そこへ依りつくことにした。この弥勒の石仏は現在全羅北道金提にある金山寺の弥勒仏である。甑山教がミロク信仰を重んずるのは、教祖がシャーマン性を発揮していることからうかがえる。そのことは自からの霊をして天空飛翔させたことでも明らかだが、そこで金山寺ミロクと接合した点は興味深い。マテオリッチ云々は彼がキリスト教とも関連したことをものがたる証拠でもある。

姜一淳は生前中弟子たちに再生を約束したという。それは金山寺のミロク仏になるということであった。そして後天世界が竜華世界であるとも言った。竜華世界五万年といい後天世界と観念的には一致するものである。又、竜華世界＝後天世界になる際、全羅北道群山より病気が広まり人類は全滅するが、甑山教徒のみ生き残る。そのための秘薬の作り方などを教えている。これらミロク信仰の中には終末観が明確に看取できるのが特徴といえる。二つの世界の交替が一つの世界の破滅を前提に確立しているのである。

教祖の高弟の一人金享烈は、金山寺ミロクを中心に一派を開き弥勒仏教を称した。これは姜一淳の言葉に、自分は元来弥勒仏であり、人世に還生して、五万年の竜華世界運度を行なうということに基いて創唱されたものである。一九一八年に創始された。姜一淳をミロク下生の具体的な姿と信ずる者は多く、とくに仏教上の末法の世と現在とが一致するものと思われた。彼の説法により、衆生は済度され後天五万年の竜華世界に入ると信じられた。金享烈の場合は、金山寺住職をも引きつけ、信者数五千名に達したが、一九二〇年に弾圧され失墜した。一九三二年に金享烈は死亡し教勢が衰えたが、ふたたび鄭寅灼の手によって再興されている。鄭寅灼は一八九七年全羅北道完州郡所陽の人、金

山寺の弥勒仏の霊が自分に憑依したとして信者を集めた。とくに日本を亡ぼすという日亡無地を旗に記し、日本の敗北を予言した。日本が敗れると後天世界が開けるという考えであり、当時の日本警察によってとらえられ、終戦と同時に釈放され全羅北道井邑郡泰仁面に教堂を建てた。とくに予言が適中したというので信者は増加した。一九五五年に死亡したが、それ以後は後継者争いで教団は分烈状態にある。(22)

甑山教系の分派はこれ以外にも多数にわたるが、ここではとりわけミロク信仰を正面に押し出した弥勒仏教にのみとどめた。いずれも明らかなことは、教祖がミロクの再生であり弥勒仏が憑依したもので、地上に再臨したミロクによって後天世界＝ミロクの世が実現されるものだと観念されていることである。

もう一つ見逃がせないことは、右のような世界の変革を意味づける予言が論理だてられた体系の中から説明されていることである。民間に伝承されている予言秘記書として知られる『鄭鑑録』がそれである。戦前村山智順がこの書を収集したことは貴重な成果だった。(23)これは王朝交替をのべたもので、漢陽李氏の滅亡と鄭氏鶏竜に興起することを述べた予言書だといわれる。鶏竜山は忠清南道に聳立する秀麗なる山岳であり、その山麓に新都が建設されるといわれる。王朝の交替ごとに王都は移るのが原則であり、次の王は鄭氏だと予言書には説かれている。漢陽の李氏は四百年にして滅びその時は太陽が赤く、血は宮中を流れ日と星が戯れ、黒雲天を覆うこと七日、その後真人が南海より来って鶏竜に王業をはじめるというのである。(24)実際は李氏は一九一〇年日韓併合とともに、二七代十一年にして終わっている。

李氏滅亡後多くの新宗教が『鄭鑑録』の予言に便乗して新王出現を目指して鶏竜山に集結したのである。一九二四年には鶏竜山麓には戸数千五百、人口七千に達する集落がなったという。(25)天道教甑山教をはじめ多くの信徒が集まったというが、この地を弥勒下生の新都として明示しているのは甑山教の分派である竜華教であった。今も本部は鶏竜

にあり、弥勒仏を本尊とする。先天の世は釈迦の世であり、後天の世は弥勒の世だと説く。釈迦仏の滅後はすなわち後天の世に入ったから、弥勒が出現して真の救済が得られるという。(26)

さて以上のようなわずかの事例をみただけでも後天の世開闢新都建設といった新宗教運動の中に、ミロク信仰が深くコミットしていることが明らかである。呪的カリスマと目される甑山教教祖姜一淳が、シャーマンとして機能する際、自からをミロク仏に擬したことが、以後の分派教団の中にも位置づけられてきたのであるが、この思考が伝統的な朝鮮民族の信仰の中で浮き上った性格でないことはほぼ断定できる。

六、結　語

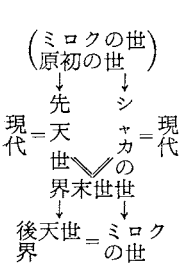
さて以上のように、朝鮮半島に展開したミロク信仰の性格を知る上で、第一類から五類まで、おおよその実態を整理してみた。もちろん個々の問題はそれぞれ深く究明しなければならないものであるが、一応小論の目的にかなうよう概略的にまとめた次第である。時間性・空間性を超越した観点から把握した場合、ほぼ次のようなことがいえるだろう。朝鮮民族の場合、(1)ミロクは仏教の手を離れシャーマンとしてのムーダン、古代新羅においては花郎の管理下に置かれる面が強かったこと。(2)国家危難あるいは社会不安の高揚した時点に、ミロクは下生して救済する機能が強調されたこと。(3)その際生身の人間に憑依する例が多く、これがミロクの再生信仰として具体性を持ったこと。(4)先天の世と後天の世、ミロクの世とシャカの世の対比が鮮明であり、現時点はたえずその過渡期にあたると認識されていること。(5)ミロクの世＝後天の世を目ざして世界が変革する観点は、ミロク下生信仰のイメージを際立せたこと。以上である。

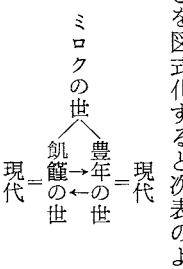
ここで当初に設定した日本型のミロク信仰との比較を試みることが可能であるかが一つの問題である。筆者は先に

日本の場合、ミロクの世が豊年の世と飢饉の世の対立概念から成り、共時性をもって認識されていることから、ミロクの世そのものと対決する世界が別に存在せず、そのため終末観の意識も生じていないことを指摘し、そうした構造をもつのが日本型の「ミロクの世」に想定されるのではないかと考えた。

今これと比較すべきモデルを朝鮮民族の事例に求めるならば、朝鮮の場合、ミロクの世は後天の世であるが始源の世であり理想的世である。ところがここに対比すべきシャカの世、先天の世、末世の世、汚濁に満ちた現代という観念が成立している。後者の世界は末世とともに終末があって、ミロクの世に変革するという通時性をもった認識のされ方がある。しかし日本の新宗教で、大本教や天理教、丸山教などにミロクの世がこのように認識されているのではないかという点思いあたる節がなくはない。たしかに獣類の世、うじむしの世といった現代の末世的なとらえ方は認められるにしても、二つの世界の交替を尺度の長い見方で把握する点においては、日本と朝鮮との差があると思う。なおこの点は別稿にまとめる予定であるので省略したい。(27)

以上のことを図式化すると次表のようになるだろう。





通時性をもって表現	共時性をもって表現
ミロクの世は明確に意識されている。	ミロクの世は漠然としか意識されない。

小論はミロク信仰の日本型の一面を明確にさせるために行なった作業仮説であり、もちろん日本と韓国の比較を行なうのには不十分のままでの資料提示にもとづいたものである。なお小論では「ミロクの世」の観念の仕方においての型の比較にとどめたが、この外に他の信仰要素を有機的に関連づけた上での比較が望ましいことは自明の理であろう。

註

(1) 宮田登著『ミロク信仰の研究―日本における伝統的メシア観―』未来社、昭和四五年

(2) 三品彰英「新羅花郎の源流とその発展」『史学雑誌』四五―一〇、昭和一一年。また金庠基「花郎과弥勒信仰에대하여」『李弘植博士回甲紀念、韓国史学論叢』新丘文化社、一九六八年。

(3) 前掲三品論文二三四ページ。

(4) 同右　三五ページ。

(5) 同右　四七―八ページ。

(6) 張籌根、玄容駿、金泰坤、崔吉城の諸氏の多くの業績が目立つ。日本文で発表されているものに、張籌根『韓国の民間信仰歌』金花舎、昭和四八年。金泰坤「韓国巫における降神現象」『春秋』一四一・二号、昭和四七年。玄容駿「済州島の巫俗」『民族学研究』三六―四、昭和四七年。

(8) 金泰坤「성주神에本郷考」『史学研究』二一号、一九六九年。

(9) 同右、四三六ページ。

(10) 柳増善『嶺南여伝説』螢雪出版社、一九七一号。

(11) 森川清人『朝鮮野談・随筆・伝説』京城ローカル社、一九四四年。二七六―七ページ。

(12) 村山智順『朝鮮の占トと予言』朝鮮総督府、昭和八年、五五一ページ。

(13) 筆者調査ノート。昭和四七年。

(14) 前掲(11)二七九ページ。

(15) 秋葉隆『朝鮮の民俗』六三書院、昭和二九年、四六―七ページ。

(16) 孫晉泰『朝鮮民譚集』郷土研究社、昭和五年。

(17) 前掲（12）三五八―九ページ。
(18) 金孝敬「朝鮮民間信仰に於ける弥勒」『東京人類学会・日本民族学会連合大会第三回記事』昭和一三年、五九―六三ページ。
(19) 孫晉泰『朝鮮神歌遺篇』郷土研究社、昭和五年、一―一五ページ、また、任東権「民謡에나타난仏教」『ソラブル文学』二号　一九六六年。
(20) 前掲（12）一三七ページ。
(21) 全北大学副教授李康五氏の著作は、同大学新興宗教問題研究所よりすでに六冊刊行されている。小論の素材はこのうちの『韓国外新興宗教資料第一部』一九六七年によっている。
(21) 韓国文化公報部『韓国民俗総合調査報告書』全羅北道篇、一九七一年、一五三―九ページ。村山智順『朝鮮の類似宗教』朝鮮総督府（国書刊行会）昭和四七年、三四〇―一ページ。
(22) 前掲（21）
(23) 前掲（12）六〇七―一五ページ。
(24) 同右、六五〇ページ。
(25) 前掲（21）村山著、九四四ページ。
(26) 同右、二一四ページ。
(27) 宮田登「大本教と巳の年」（未刊）

（付記）小論をまとめるにあたっては、韓国の任東権、李康五、金泰坤、崔仁鶴、朴漢国の諸先生に一方ならぬご指導をたまわったことを記し感謝の意を表したい。

古代イスラエル人における生死観

宇野光雄

以下の論述は、主として王朝時代を通して形成され、その後もイスラエル人の生活を規定しつづけたと考えられるイスラエル人の生死観の特徴を明かにし、そうした特徴が、何に由来するかを宗教史的観点から検討しようとしたものである。(1)

一

創世記二・七において、ヤハウィストは、人間の誕生を神話の形で以下のように述べている。「主なる神は土のちりで人を造り、命の息をその鼻に吹きいれられた。そこで人は生きた者となった」。人間が神によって、土、ちり、粘土等から造られたものであるという観念は、この個所だけでなく、例えば、創世記三・一九の、あなたは……ついに土に帰る、……土から取られたのだから。……ちりだからちりに帰る。詩篇九〇・三の、あなたは人をちりに帰らせて……。また、ヨブ記一〇・九の、あなたは土くれ(2)をもってわたしを作られた事を。ところが、わたしをちりに返そうとされるのか。同じく、三三・六の、……わたしもまた土(3)から取って造られた者だ。等々の表現に見出されるものであり、従って、かなりイスラエル人の間に流布されていた観念であったと思われる。(4) それでは、このヤハウィス

ト伝承が物語る人間誕生の個所は、一体何を意味しているものであろうか。

創成記六・三において、ヤハウィストは、人間を肉と規定し、しかも神の霊（rûaḥ）は、人間の死と共に人間を去って、神のもとに帰ることを示唆している。創世記二・七、および、この六・三の記事は、一見、われわれをして、以下のような推測に導くのである。即ち、ヤハウィストは、これらの叙述を通して、人間の肉体と、人間の生命が本来異なるものであるということ、即ち、人間は、神の霊＝精神である真の自己と、それを包んでいる肉体＝土のちりの二元的要素からなること、更に、肉および、肉に根ざす、感情・感覚、欲望等は、恰も肉の素材である土のちりのように無価値であるという彼等の人間観を表明しようとしたものではないであろうかと。従って、二・七の叙述においては、前半の土（ʾadhāmā）のちりから造られた「人（ʾādhām）」と、後半の神の霊によって存在するものとなった「生きた者（nepheš hayyā）」とは、まさにこうした意味で、意図的に区別して表現されたものではないであろうかと。こうした推測は、またイザヤ書一〇・一八の、……魂（ネフエシュ）もからだ（肉）も二つながら滅し……という表現を見るとき、更に確実性を増すように思われる。

しかしながら、他方、ヤハウィストは、創世記二・一九において、二・七におけると全く同じ、ネフエシュハイヤー（生き者）を人間以外の動物を指す言葉として使用している。また更に、同じヤハウィスト伝承に属す創世記七・一五の、……命の息（rûaḥ）のあるすべての肉なるもの……は、ノアの箱舟に入る動物を指しているのである。即ち、ヤハウィストは、「ネフエシュ」を人間に対してと同様に、他の一切の動物に対しても用いているのである。こうした、人間とその他の動物を区別することなく同じ「ネフエシュ」という言葉を用いるヤハウィストの叙述のあり方を見るとき、上述の推論は、甚だ疑わしくなるのである。従って、一見われわれを二元論的解釈に導き易い上述の創世記二・七の文意を正しく理解するために、尚「ネフエシュ」が、旧約文献において如何なる意味で用いられて

るかを検討しなければならない。

旧約文献において「ネフエシュ」という言葉は、極めて多様な意味で用いられている。例えば、創世記九・五、人の命、出エジプト記二一・二三、命には命、サムエル記下一・九、まだ命がある、創世記二三・九、寄留の他国人の心、エゼキエル書二七・一三、人身(奴隷)[4]と青銅の器、詩篇三五・二五、われらの願ったこと(naphšēnū)、サムエル記下一七・八、ひどく怒っています(mārê nephēš)、イザヤ書一〇・一八、魂もからだも、同じく五・一四、陰府はその欲望を大きくし、創世記一二・五、ハランで獲た人々、同じく一四・二一、わたしには人をください、同じく四六・二七、ヤコブの家の者……七〇人、等々である。以上の用例は、勿論、旧約文献から、論証に必要と思われた限られた範囲内で取りあげたものであるが、これらの用例から「ネフエシュ」は、一応、人間、人格、生命、精神、息、また、感情、感覚、意欲等が、そこから生じてくる座を意味する言葉と考えることができる。しかし、こうした用例全体を考察するとき、さきに推論したような肉体から独立して存在する精神、肉体に包まれている真の自己、また、人間に関する二元的価値観等々は、この言葉には全く含まれていないことが明らかになる。むしろ、生命力、肉体、感覚、感情、欲望、意志等々をすべて含めた全体としての人間、全幅的人間が、「ネフエシュ」であると言うことができるように思われる。このように見てくるとき、創世記二・七の「生きた者」も上述の推測とは全く異なる霊肉二元に分解できない全幅的人間を指しているのでないかと考えられるのである。そして、「ネフエシュ」が、全体的人間を意味することは、イスラエル人の死者に関する観念を検討するとき、増々明瞭になるように思われる。

イスラエル人の死後の人間の運命に関する観念において、死者は、「深い穴、暗い所、深い淵」(詩篇八八・六)「地の深い所」(詩篇七一・二〇)「陰府の深い所」(詩篇八六・一三)等の言葉で表現される陰府(シェオール)にくだる。即ち、死者は、地上にある死体から離れて、幽霊的存在(rᵉphā'îm)となって、「陰府の門」(イザヤ書三

八・一〇）「死の門、暗黒の門」（ヨブ記三八・一七）等と呼ばれる門によって閉ざされた陰府で、植物的生存を続けるものとされている。イザヤ書一四・九以下の記事は、この陰府のレファイームの状態を恰も現世において生存していた姿の影法師のようなものとして描いている。また、サムエル記上二八・八―一四は、エンドルの「口寄せ」によって陰府から呼び出された預言者サムエルが、老人の姿で預言者を示すマントを着てあらわれ、サウル王は、その姿を見て、ただちにこの亡霊が誰であるかを認知したと伝えている。この二つの事例は、イスラエル人の観念において、個体が、死によっても尚、消滅せず、死後も存続しつづけると考えていたことを物語っているように思われる。(5)今、このことを少しく立ち入って検討して見ようと思う。

レビ記一九・二八、二一・一、二二・二四、また、民数記五・二、六・一一、九・一〇は、死人、死体を意味する言葉として「ネフエシュ」を使用している。しかし、「ネフエシュ」は、これまで見たところによると、現世における全幅的人間を指す言葉であった。この二つの「ネフエシュ」を創世記六・三の記事ヤハウェの霊は、ながく人の中にとどまらないと関連させて、両者の関係を考察するならば、「ネフエシュ（現世の人間）」から、「神の霊（神的生命力）」が去ったあとの「ネフエシュ（植物的生命）」(6)が、死人、死体ということになるであろう。このことは、逆に、論理的には、死体に神の霊が入るとき、死体は、生き返ることになる（エゼキエル書三七・一以下）。陰府におけるレファイームは、こうした意味の「ネフエシュ」（死者）の影法師なのである。従って、レファイームが、陰府での植物的存続を維持するためには、その基体となる地上における死体（ネフエシュ）の存在が前提となる。イスラエルにおいて、火葬が行われず、火刑が、宗教的刑罰として行われたことの理由をこうした点から理解することができる（創世記三八・二四、レビ記二〇・一四、ヨシュア記七・二五、列王紀下二三・一六―一八）。何故なら死体（ネフエシュ）の焼却は、死者の完全なる抹殺を意味し、従って、陰府での存続を不可能にしたからである。(7)エドムの王

の骨を焼いて灰にしたモアブに厳しい神罰を告げる預言者アモスの言葉（アモス書二・一）は、こうした観点から理解されるのである。

さて、以上の考察から、イスラエル人の死後の運命に関する観念には、死によって、肉体から霊魂が分離し、この分離した霊魂が、陰府に下るというような観念はなく、更に、イスラエル人は、一般に、人間に関して、霊肉二元の観念、肉体から独立して存在する霊魂といった観念を持っていなかったと言うことができるであろう。

このように見てくるとき、それでは、創世記二・七の意味はなんであろうか。また、六・三において人間を肉と規定し、神の霊と対置されていることを、如何に理解すべきであろうか。これらの個所が、これまでの論述から、人間が、霊肉二元の要素からなることを物語るものでないとすれば、ヤハウィストは、一見、二元論的解釈を許す物語りを通して何を表明しようとしたのであろうか。六・三の記事は、六・二の神の子たちが人の娘を妻とし、その結果、人間に不死の要素（神の霊）が入ったことに対するヤハウェの決断を伝えている。即ち、人間は、ヤハウェの意志によって、死すべき者と定められたということである。そしてヤハウェが、そう決断した理由は、人間が肉にすぎない存在であるからということであった。即ち、この個所は、人間が肉からできているというのでなく、端的に人間を肉だと規定し、それ故、死すべきものであると言っているのである。このように神の永生、強大に対して、死すべき、脆弱なる人間の本質を示す言葉として「肉」を用いている個所は、他にも見い出される。例えば、アッシリアの侵攻に対して、エジプトに援軍を求めた王を非難するイザヤの言葉、「かのエジプトびとは人であって神ではない。その馬は肉であって霊ではない」[8]（イザヤ書三一・三）。また、エレミア書一七・五、「おおよそ人を頼みとし、肉なる者を自分の腕とし、その心が主を離れている人は、のろわれる」等である。これらの個所が表明する思想は、創世記六・三のそれと、全く同じものであるということができるであろう。さて、このように見てくるとき、創世記二・七の意

味も、おのずから明らかになるように思われる。即ち、第一に、生命なき土のちりから造られた人間（アダム）が、神の霊が入ることによって、全体が変って全く新しい「ネフエシュ」となったということ[9]、第二に、造物主の永遠性、強大さに対して、被造物としての人間は、一時的な、滅ぶべき、卑小な存在に過ぎないことを表明しようとしたものでないかということである[10]。いずれにせよ、ここでは人間は、あくまでも霊肉二元に分割できない統一体として、把握されているということができる[11]。われわれは、以上のような人間観を、イスラエル人の生死観における最も基本的な特徴の一つと考えるのである。

二

さて、われわれは、さきにイスラエル人の死後の運命に関する観念において、人間は、その死後、肉体から分離した霊としてでなく、現世に生存していた姿（ネフエシュ）の影法師（レファイーム[12]）、王は、王の尊い姿で、預言者は預言者を示すマントを着た姿として、陰府において植物的生存を続けることにふれたのであるが、ここで、更に立ち入って、死者の陰府での生活を見て行きたい。

以上のように、人間は、イスラエル人であると否とを問わず（イザヤ書一四・九以下）すべて死後[13]「水およびその中に住むものの下に」（ヨブ記二六・五）存在する陰府に下る。しかし、この陰府での死者の状態は、旧約文献からうかがう限り、極めて惨めであり、また、苛酷であると言わざるを得ないように思われる。即ち、第一に、死者は全く無力であり、無活動である。第二に、現世との関係が、完全に断ち切られている。例え、親子のような関係においても、このことは変りない。ヨブ記一四・二一は、このことを以下のように表現している。即ち、「彼（死者）の子らは尊くなっても、彼はそれを知らない、卑しくなっても、それを悟らない」と。第三に、更に決定的なことは、神

との交りも断たれたことであった。アモス書九・二、ヨブ記二六・六の記事は、ヤハウェの力は陰府にまで及び、ヤハウェの手から逃れ得る者のいないことを告げているのであるが、これは、ヤハウェが、死者を配慮することを言っているのではない。イスラエルの神であるヤハウェは、むしろ陰府のことに関知しないのである。ヤハウェの人間に対する配慮、恩恵は、すべて現世における人間に対してだけであり、死者の運命には関心を持たない。神は、死者を心にとめず、死者は、神の手から断ち滅された者なのである（詩篇八八・五）。このことは、同時に、死者が神を知ることも、神を求めることもできないことを意味する。陰府（暗やみ）は、神の奇跡を知らず、陰府（忘れの国）は、神の義を知らない（詩篇八八・一二）。従って、陰府は、神に感謝することもまた、讃美することも、神の誠実さを望むこともできないのである（イザヤ書三八・一八）。死者は、暗黒と忘却のうちに影のように存続しつづけなければならないのである。人間は、神の霊によって「生きた者」となった人間の生活、即ち、現世においてのみ、神と交わること、その恩恵にあずかること、他者との関係、意味にみちた行為等が可能となる。現世においてのみ、人間は意義ある生活を営むことができるのである。

さて、以上のように、死者が、陰府において、無力、無活動であり、他者との交渉、再会の喜びもなく、また、現世と何等の交渉もなく、また更に、神からも完全に断たれているとするならば、こうした死者の住む陰府は、言うならば、イスラエル人の意識にとっては、「無」、即ち、「存在しない場所」とでも言うべきものであろう。従って、こうした観念からは、此岸に対する彼岸という観念、即ち、現世での生活は、彼岸の生活のための準備であるという思想、また、義人は、現世で報いられずとも、彼岸において正しく報いられ、悪人は、かりに現世において栄えたとしても、彼岸の世界で必ず、その正当な裁きと、罰を受けるという応報の観念は出てこないであろう。既述のように、イスラエル人には、肉体から独立して存在する霊魂の観念を欠いていたと見られるのであるから、このことは、増々

明瞭に首肯し得られるであろう。従って、陰府（シェオール）は、古代ギリシアのハデス[14]でなく、また、イスラエル人には、古代エジプトの死者裁判、応報の観念、再生の観念等が全く欠けていたと言うことができるであろう[15]。われわれは、以上のようなイスラエル人の陰府の観念、および死後の運命に関する考え方をイスラエル人の生死観の重要な特徴と考えるのである。

さてそれでは、先きに述べたイスラエル人の人間観と共に、以上のような特徴をもつ生死観は、イスラエル人の生活をどのように規定したであろうか。

三

イスラエル人にとって、死後の運命が、以上のようなものであったとするならば、生に対する関心が、専ら現実生活にのみ向かわざるを得なかったことは、当然のことと思われる。死後の生活において、死者に、一切を忘却した無力な植物的生存のみが許され、しかもその改善について何事も約束されていないとすれば、死後の生活は、人間にとって全く無価値であり、現世を意味づけ、規定する積極的なものを何等持っていないことになる。これに対して、神の支配が行届き、その恩恵にあづかることのできる現世での生活が、人間にとって極めて重大となる。即ち、イスラエル人にとって、真に存在するものは、現世のみということになる。

さて、以上のような事態から生ずる人間の願望は、端的に言って不死であろう。即ち、現世において、永遠に生きることである。しかし、このことは、事実上不可能である。また、ヤハウィストは、この不可能性を、創世記三、および六・一以下の物語りを通して、ヤハウエの決断によって既に決定されたものとすることによって、この願望に終止符を打ったのである。即ち、第一に、エデンの園において、禁断の木の実を食したアダムとエバは、生命の木の実

を食す前に、神によって、この楽園から追放され、生命の木への道は、何人も近づくことができないようにされて了ったこと。第二に、神の子らが人間の娘を妻とし、神の霊が人間に流入し、人間に不死の可能性が生じたとき、神は、このことに干渉し、更に、人間の寿命を一二〇年に制限したことである。この二つの記事は、人間の寿命を決定し、人間の死を定めたのは、ヤハウェであったことを意味するであろう。即ち、死は、ヤハウェからでているのであり、[16]生物の自然必然的、または偶然的出来事として理解さるべきではないのである。イスラエル人が、死をこうしたものとして把握していたことは、詩篇九〇の伝えるところからも推測されるところである。[17]ここでは、人間の寿命が七〇年、長くて八〇年であると言われている。

以上のように、人間の死が神によって既に決定され、その寿命も定められていたとするならば、現世にのみその関心を集中せざるを得ない人間の願望は、当然、この寿命を生き尽くすこと、即ち、長命を保ち、充実した人生を送り、人生に満足して死ぬことにあるであろう。何故ならば、これが神の恩恵であり、神の祝福は、まさにこの点において証明されるからである。事実、義人に対するヤハウェの救済の約束は、決して超越的財ではなく、現世において実現される具体的なものであった。即ち、長寿、健康（創世記一五・一五）、満ちた倉、多産の牛、金、子供、破滅した敵（申命記二八・七以下）等であった。従って「アブラハムは高齢に達し、老人となり、年が満ちて息絶え……」（創世記二五・八）「イサクは年老い、日満ちて息絶え……」（同三五・二九）「ヨアシの子ギデオンは高齢に達して死に……」（士師記八・三二）「彼（ダビデ）は高齢に達し、年も富も誉も満ち足りて死んだ……」（歴代志上二九・二八）「ヨブは年老い、日満ちて死んだ」（ヨブ記四二・一七）等々の個所は、単に、その人々の死を告げているものでなく、彼等が、神の意に叶った義人であり、神の祝福を受け、人生を全うした人々であったことを告げているのである。

以上のように、イスラエル人の意識において、長命、長寿が、神の恩恵の賜物であったとすれば、逆に、夭死、短命が、単なる不幸以上の意味を持ったこと、また急死、病死、頓死が、しばしば神罰として受取られたことは、特に説明を必要としないであろう（サムエル記上二五・三八、二六・一〇、サムエル記下三・三三、列王紀上一四・一一以下、詩篇二六・九）。

さて、神が義人に現世において、長命、健康、富等の財を約束し、悪人には、それ相当の罰を与えるとするならば、このことは、逆に、現世において長命を保ち、豊かな生活を送っている者は、神の恩恵を受け、祝福されていることになり、従って、神の意に叶った義人ということになるであろう。しかし、現実には、何人の目から見ても、正しい生活を送っている人が、短命であったり、また困窮に苦しんだり、逆に、不義な者が、長命を保ち、または豊かな生活を送るということがまれではない。王朝時代において、預言者達の王、貴族、富者に対する糾弾は、彼等の神、ヤハウェの意志に逆った不義なる生活に向けられていたのである。預言者エレミアは、「さばき」のことに関し、ヤハウェに論争をいどみ、「……悪人の道がさかえ、不信実な者がみな繁栄するのはなにゆえですか」と問うている（エレミア書一二・一）。神が、現世の一切を支配し、義人に福を約束し、悪人に禍を宣告しているとすれば、義人の苦難は、説明し難い困難な問題を提出することになるであろう。

イザヤ書一四・一以下において、世界に君臨していた暴君が、罰せられて陰府におち、かつて征服した王達が、尊い姿で坐っているのに対して、うじ、みみずと同居する不名誉な恥ずべき場所を占めることを伝えている。[18] この記事は、サウル王の子と孫が、ギベオン人に殺されて、野に放置されたことを伝える記事（サムエル記下二一・八以下）ヤラベアムに属す者のうち一人を除いて墓に葬られる者のいないことを告げるアヒヤの預言（列王紀上一四・七以下。その他、エレミア書七・三三、八・一以下、詩篇七九・三参照）また、ヨシュア王が、異神の祭壇を打ちこわし

たとき、附近の墓をあばいて、埋葬してあった骨を焼いて死者を抹殺したことを伝える記事（列王紀下二三・一六）等々と相俟って、死者（レファイーム）は、その基体である死体の状態に応じて、陰府においてその占むべき場所が与えられることを示している。即ち、悪人は、その死後、陰府において、当然それにふさわしい不名誉な場所が与えられ、恥ずべき姿をさらし続けるという観念である。これは、まさに現世における生活のあり方が、死後、当人の陰府での状態を規定するという応報の観念をそのうちに含むものであろう。しかし、上述の義人の苦難の問題は、こうしたささやかな陰府での応報観念によって解決されることはなかったと思われる。何故なら、肉体から独立して存在する霊魂を否定し、此岸に対する彼岸と、そこでの審判と応報の観念を欠き、死後の世界と現世のつながりを断ち切ったイスラエル人にとって、陰府での生活が意味を持ったとは到底考えられないからである。従って、義人の苦難に関する問題は、現世における問題として、現実的な解決が求められたことと思われるのである。

さて、死後の世界が無価値であり、従って、現世における生活のみが重大であったイスラエル人が、死後も何等かの意味で現世において、生き続けることを願ったことは、容易に理解し得るところである。こうした願望に対する解決の方向は、一つは、子孫のうちに生き続けて行くことであり、第二は、偉大な仕事を残すことによって後世まで生き続けることである。即ち、両者ともその「名前」を後世に残すことである。従って、イスラエル人にとって、子孫が絶え、家名が断絶することは、死者にとって最大の不幸であった。[19] ベツレヘムの長者、ボアスが親戚の寡婦ルツを妻としたのは「……あの死んだ者の名を起してその嗣業を伝え、死んだ者の名がその一族から、またその郷里の門から断絶しないようにするため」（ルツ記四・一〇）であった。またレビラート婚の規定を伝える申命記二五・五―一〇も死んだ兄弟の名をイスラエルのうちに絶やさないためであった。しかしながら、この後世にまで残る名前は、長寿、長命が神の恩恵の賜物であったと同じく、神の祝福のあらわれであった。天の星のように、浜べの砂のように数

多くの子孫が約束された族長アブラハムの名は、こうした意味において祝福の基となったのである（創世記一八・一八、二二・一七―一八、二六・四、二八・一四、一二・二―三）。後世にその「名」が伝わることは、義人に対する神の恩恵によるものであった。従って、逆に、神の意に反する者は、こうした恩恵にあづかることができない。神ヤハウェは、モーセに対して、「すべてわたしに罪を犯した者はこれをわたしのふみから消し去る」（出エジプト記三二・三三）と告げ、また、契約を固く守る者には、子孫を得ることの出来ない宦官にも「……むすこにも娘にもまさる記念のしるしと名を与え、絶えることのない、とこしえの名を与える」[20]（イザヤ書五六・四―五）ことを約束し、悪逆無道なバビロンから、その名と、残れる者、その子孫を断ち滅ぼすと宣告しているのである（イザヤ書一四・二二）。また、虐げられた者の神への訴えは、虐げる者の子孫を絶えさせ、その名を次の世に消し去ることであった（詩篇一〇九・一三）。以上のように、義人に対しては、神は、その身分の如何を問わず、その名を栄誉あらしめ、永遠に残すのであるが、悪なる者に対しては、罰として、子孫共々その名を抹殺して了うのである。

このように義人は、その「名」を通して、現世において、尚生き続けることができる。絶えることなき子孫の存続と、その繁栄を通して、己が名と業績を後世に永遠に伝え続けることは、イスラエル人の切実な願望であったと思われる。現世において、義人が不義なる者によって悩まされる事実も、この切実な願望と、以上のような神の約束によってある程度解消されることになったと思われる。しかしながら、現世において永世を得ることのない人間は、死後、必然的に陰府に下らねばならない。そこでは、既述のように、現世に残した己が仕事、子孫に対する確かな記憶もなく、神との関係も断たれ、影法師として、ただ植物的生存を続けてゆかなければならない。こうした苛酷な死後の運命に比較するとき、上記の「名」を通して生き続けるということも、自己の死後の運命を知るイスラエル人にとっては、必ずしも十分な慰めとはならなかったように思われるのである。

四

以上の論述は、主として王朝時代を通して形成され、その後も尚、イスラエル人の生活を規定しつづけたと考えられる生死観の特徴を考察してきたものであるが、今、略、明らかにされた以上のような特徴を見るとき、死後の世界を完全に否定したイスラエル人の生死観は、宗教史上、他に例を見ない極めて独自な性格をもつものであったと言うことができるであろう。それでは、こうした独自の性格をもつ観念は、一体どこから生じたのであろうか。この観念が、イスラエル人の生得的固有の観念、ないしは、その発展の結果生じたものであると考えることはできない。何故ならば、第一に、既述のような陰府での死者がたどる苛酷な運命は、幸福を願う人間の自然的性情から言って甚だ不自然であり、第二に、この生死観とは異なるものと考えられる観念が、文献に見出されるからである。[21] 従って、われわれは、この生死観の由来を尋ねてこの際、特に問題をイスラエル人の死後の世界の否定という点に限定して更に、考察を続けて行きたいと思う。

サムエル記上二八・三―一九は、ペリシテ人との決戦を前にして、神の託宣を求めて、得られず、不安にかられたサウル王が、エンドルに住む「口寄せ」を訪れ、そこで、「口寄せ」に呼び出されたサムエルの亡霊が、地の下からのぼって来て、王の前にあらわれ、王の問に答えて、王の敗戦と、サウル王朝の終焉とを告げる記事である。ここでは、既述の観念―陰府における死者は、現世との関係が断たれるという観念―と明らかに異なるものが打ち出されている。即ち、亡霊、サムエルは、「口寄せ」によって現世に呼び出され、王の問に対して、起るべき戦闘の結果と、王家の運命を告げている。この物語りの背後には、一、死者は、生者にその姿をあらわすことができる。二、死者は、現世の状態、更には未来の出来事を知っており、それを生者に伝えることができる。三、その結果として、死者

は、生者に何等かの影響を与えることができる等々の観念が見い出されるのである。即ち、人間は死後尚、現世と関係を持ち、しかも現世の生活に何等かの意味で参与し得るという観念である。これはまさしく既述の死後の世界を否定する観念とは正反対の観念であると言うことができるであろう。この観念が例外的なものでなく、かなり古くから、しかも根強くイスラエル人の間に流布していたものであったことは、イザヤ書八・一九の「人々があなたがたにむかって『さえずるように、ささやくように語る巫子および魔術者に求めよ』という時民は自分たちの神に求むべきではないか。生ける者のために死んだ者に求めるであろうか」という記事、またマナセ王が「口寄せ」を用いたことを伝える記事（列王紀下二一・六）からもうかがい知ることができる。以上のように「死者に問う」ということが、一般に行われていたとするならば、これと関連して、死者崇拝、また死者礼拝も行われていたのではないかと推測されるのである。何故なら「口寄せ」に呼び出される死者は、サウルがサムエルを呼び出したように、依頼人が生前最も信頼した人々であったと思われる。従って、その中には、近親者（亡夫、亡父、先祖）が、当然含まれていたと思われ、また、依頼人が予測不可能な出来事、解決困難な問題に対して、死者の援助を求めた以上、死者は依頼人から崇拝され（サウル王は、亡霊サムエルを地にひれ伏して拝した）、死者（墓）に犠牲、供物が捧げられたこと（詩篇一〇六・二八）も否定できないように思われるからである。

さて、以上のように「死者に問うこと」が、以上のような事態を推測させ、またこの「死者に問うこと」が、王朝時代においても尚、イスラエル人の間でひろく行われていたとするならば、このことは、ヤハウェ礼拝にとって極めて危険な存在となったことは、容易に推測できる。何故ならば、第一に、死者は、現世の状態を知り、未来の出来事を予知することができる。即ち、現実の背後に隠されていることを知り、それを依頼人に伝えることができる。しかし、ヤハウェ礼拝においては、現世を支配し、現世の出来事を決定するのはヤハウェなのである。従って、死者は、

ヤハウェの意志も知ることができることになる。亡霊サムエルは、サウル王の問に対して、ヤハウェの意志として王家の没落を伝えているのである。第二に、上記の能力に基いて、死者は、依頼人を援け、忠告し、為すべきことを教える。しかし、ヤハウェ礼拝においては、イスラエル人を配慮し、為すべきことを教え、救済を与えるのは、ヤハウェなのである。こうした死者の能力と人間に対する配慮は、ヤハウェの支配領域を冒し、ヤハウェの権威に挑戦するものに外ならないであろう。第三に、「口寄せ」—死者と依頼人の媒介者である—は、その職能を通して、民衆を指導したと思われる。しかし、ヤハウェ礼拝においてイスラエル人を指導するのは、ヤハウェ祭司であり、預言者であった。サウル王が、エンドルの「口寄せ」を訪れたのは、ヤハウェの託宣を求めたのに託宣が得られなかったからである。「口寄せ」に呪術的手段によって呼出されたサムエルは、ヤハウェの意志と決定を王に告げたのである。即ち、呪術的方法で呼び出された死者が、既にヤハウェの意志と決定を知っていたのに、ヤハウェ祭司、または預言者は、神託を得られなかったのである。このことは、祭司、預言者にとって重大である。何故なら、彼等の職能が、「口寄せ」によって脅かされていることになるからである。第四に、「死者崇拝」は、容易にカナンの諸神礼拝、例えば、地方神であるバアル礼拝、植物神であるタンムーツ礼拝等と結びつく、また、霊魂観念、再生復活の観念、死者の国の観念と親近性をもつのである。[22] しかし、ヤハウェは、沙漠の神であり、カナンの沃地の神でなかった。この神は、土地神でもなく、植物神、天体神でもなかった。また、元来、この神は、如何なる意味においても陰府と関係を持つ神ではなかったのである。従って、死者崇拝の是認は、ヤハウェ礼拝に本来属さないカナンの異神礼拝の諸要素の是認であり、ヤハウェのバアル化の是認を結果するものであった。

以上のように、ヤハウェ礼拝と「死者に問うこと」とは、本来相容れない敵対関係に立つものであったと思われる。しかし、ヤハウェ崇拝者であったサウル王自身、エンドルの「口寄せ」を訪れたり、また、マナセ王が、ヤハウ

ェ礼拝を行うと共に口寄せを用いたりした記事が示しているように、「死者に問うこと」は、かなり根強い勢力を一般民衆の間に得ていたように思われる。それでは何故、「死者に問うこと」が、尚王朝時代を通して、長期に亘ってその勢力を維持し得たのであろうか。われわれは、その一つの理由として、「死者に問うこと」が、民衆顧客を相手とするものであったということ。第二は、ヤハウェ礼拝の特殊な事情から来るものと考える。ヤハウェは、そのはじめ、イスラエル諸部族が、部族連合を形成したとき、連合神として、はじめてイスラエル人に受容された神であった。従って、連合全体にかかわる問題に関与し（士師記一九―二一）連合存立の危機に際して、イスラエルを救うべく遠方から、その姿を現した神であった（士師記五・三―五）。各部族は、平素は、閉鎖的独立自存の生活を行い、その宗教的生活も必ずしもヤハウェ礼拝によって規定されていたとは限らなかったのである（サムエル記上二〇・二九）。むしろ、ヤハウェは、部族内におけるイスラエル人の経済的、社会的日常生活には関わらなかったと見られるのである。しかしながら、王国創始後、王権が確立し、部族組織が解体され、行政機構が整備されると共に、ヤハウェ礼拝は、国家宗教として、その影響を次第に民衆の日常生活へ浸透させていったと考えられる。こうしたヤハウェ礼拝の浸透において、それまで民間に根強い勢力を持っていた「死者崇拝」と対決するようになったと考えられる。特に、南北両大王国の政治的圧力、軍事的侵攻によって、王国存立の危機が強く意識されるようになるにつれて、この民間信仰との対決が、増々激しくなっていったと思われる。何故ならば、危機的状態にあるイスラエルを救い得るのは、ヤハウェのみであり、その救済が、イスラエル人のこの神にのみ仕え、その命令を厳守するという誓約と結びついていた以上、カナンの諸神礼拝に結びつくこの民間信仰が、諸神礼拝と共にヤハウェ崇拝者によって排除の対象とされたことを疑うことができない。しかも、この民間信仰が、民衆の間に深く浸透していたと思われるだけに、この闘争は徹底したものとなっていったと考えられる。[23] ヤハウェ崇拝者の死者崇拝排除の長期に亘る努力、また、その経

過について、今日の文献から、その詳細を知ることはできない。しかしながら、われわれは、ヤハウェ崇拝者が、ヤハウェの神格に応じて妥協することなく、その主張を貫徹した努力の跡を文献から僅かながら跡付け得るように思われる。

まず聖書記者の努力がうかがえる。既述のヤハウィストの打ち出した人間観は、人間を配慮し、現世の一切を決定するヤハウェの権威に対して死者の無力を証明するものであった。第一に、人間は、被造物―神の永生、強大さに対して、滅ぶべき卑小な存在に過ぎない。人間を真に生命あらしめているものは、神の賜物である「霊」である。しかし、この霊は、死と共に人間を去って、神のもとに帰るのである。即ち、死者は、「霊」をもたず「ネフェシュ」は、何も特殊な存在でない。人間は、霊を所有している間、即ち、現世においてのみ神を求め、神を知ることができるのである（イザヤ書二六・九参照）。第二に、人間の寿命と死を定めたのは、神である。死を支配するのは神なのである。従って、死の意味、死後の世界を問うことは無意味であり、死者は、現世の人間にとって何等特別の存在でなく、死者に問うことは、無意味なばかりでなく、死を定めたヤハウェに対する冒瀆なのである。第三に、ヤハウェは、本来陰府と何等、関係を持たない。ヤハウィストは、この神の性格に応じて、人間の死後の運命を無視したのである。以上のように見るとき、ヤハウィストの人間観の表明の背後に、ヤハウェ崇拝者による死者崇拝克服の理論闘争を明瞭に読みとることができるように思われるのである。

次に、祭司の努力がうかがわれる。既述のように「口寄せ」が、祭司の民衆教化に対抗するものであったとするならば、「口寄せ」に対する祭司の攻撃も激しいものであったと思われる。勿論、今日の文献から、具体的なことを知ることはできないのであるが、われわれは、以下のようなことから、その努力を間接的に知ることができるように思われる。即ち、第一に、儀礼上、ヤハウェに対して、死体をけがれたものとして、[24] 葬儀、喪儀を消極的に認めるに止

めて、参加する者を極力制限したこと（民数記五・二、レビ記二一・一一、申命記二一・二三）第二に、死者に対するカナンの地の慣習に由来する儀礼を禁じたこと（レビ記一九・二七―二八、二一・五、申命記一四・一、尚、列王紀上一八・二八、エレミア記一六・六、四七・五参照）第三に、ヤハウェの名において、「口寄せ」を禁止したことである（レビ記一九・三一、二〇・六、二七、申命記一八・一一）。

この他、預言書の個所（イザヤ書八・一九）等からも、死者崇拝に対するヤハウェ崇拝者の闘争をうかがうことができる。しかし、こうした闘争の経過について、既述のように詳細を明らかにし得ないのであるが、今日の文献から死者崇拝に関して、僅かその根跡を推測し得るにすぎないという事情こそ、ヤハウェ崇拝者の徹底した努力を物語るものと言うことができるであろう。

さて、以上の論述から、われわれは、宗教史において他に例を見ない特徴を持つイスラエル人の生死観は、決して、イスラエル人の生得的固有の観念ではなく、ヤハウェ礼拝の独自の発展―カナンの諸神礼拝、在来の生死観との長期に亘る接触と闘争―から形成されたものであったと言うことができるであろう。

（1）本稿において捕囚後の文献が引用される場合、それは、当然王朝時代を通して形成された観念をあらわしているものとして引用されている。

（2）ヘブル語テキスト（P. kahle, R. Kittel: Biblia Hebraica, 1954）では、homer 粘土となっている。

（3）Cf. J. Hehn: Zum Problem des Geistes im Alten Orient und Alten Testament, Z. A. W. 1925, SS. 210 ff. J. Skinner: Genesis (I. C. C.), 1956, P. 56.

（4）Cf. Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments, 1966, Stuttgart, S. 846.

（5）Cf. Encyclopaedia of Religion and Ethics, Edited by James Hastings, vol. Ⅳ, 1959, P. 497.

（6）Cf. M. Weber: Religionssoziologie Ⅲ, 1920, S. 150.

（7）Cf. J. Pedersen, Israel, Ⅰ-Ⅱ, 1954, P. 181.

(8) Cf. op. cit., P. 176.
(9) Cf. op. cit., P. 176.
(10) Cf. G. Fohrer: Geschichte der israelitischen Religion, 1969, S. 213.
(11) Cf. Th. C. Vriezen: An Outline of Oldtestament Theology, 1966, PP. 201 f.
(12) Cf. G. Fohrer: op. cit., S. 219.
(13) エノク（創世記五・二四）とエリア（列王紀下二・一一）の二人は、死を見ることなく神的領域に移されたと記されている。この二人は、例外である。
(14) ドッズ、ギリシア人と非理性、岩田靖夫、水野一訳、みすず書房、一九七二年、一八二頁以下参照。
(15) Cf. Y. Kaufmann: The Religion of Israel, Translated and Abridged by Moshe Greenberg, 1961, P. 316.
(16) Cf. G. von Rad: Theologie des Alten Testaments, Band Ⅱ, 1960, S. 361.
(17) 尚、サムエル記上二・六、申命記三二・三九、詩篇八八・七参照。
(18) Cf. G. Fohrer: op. cit., S. 219.
(19) Cf. M. Weber: op. cit., S. 153.
(20) Cf. J. Pedersen: op. cit., P. 257.
(21) 預言者エリヤがザレパテの寡婦の息子を再生させた記事がある。また、預言者エリシャの骨が死者を再生させた記事が伝えられている（列王紀下四・一八―三七、一三・二〇以下）。エリヤの場合は、ヤハウェが再生させたことになっているが、エリシャの場合は、呪術的である。恐らくこれらの伝承は、その起源は、預言者の呪術的カリスマを示す伝承として、預言者集団の内で伝承されて来たものであろう。
(22) Cf. Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. Ⅳ, 1959, P. 497.
(23) Cf. Das alte Testament Deutsch, Teilband 8, Das fünfte Buch Mose, Deuteronomium, übersetzt und erklärt von G. von Rad, 2 te durchgesehne Auflage, 1968, S. 72.
(24) Cf. Y. Kaufmann: op. cit., P. 316.

古代エジプトのミン神崇拝について

山崎亨

ラッシャムラで発見されたウガリット文献に関する研究が纏められ、それからの刺激を受けて、それ以前から知られていたオシリス―イシス、古代バビロニア宗教ではタンムツ―イシュタルの崇拝などに関連して生産神とその祭儀、また収穫祭に関する研究に多大の成果がすでにあげられている。特にパレスチナにおけるアシュタルテ信仰について、発掘物にもとづく実証的研究については、宗教研究、二一三（第四六巻第二輯）の大畠清氏の論文に詳述されている。

古代エジプトにおいては、生産力の神格化としての男神ミンは農産物の収穫に対して重要な位置を占めていた。ミン（Min）と言う名称はピラミッド・テキストには Mnw として現われていた。ギリシャ文献にはミーン（Mīn）と記されていた。(1)

ミン神の発生地はプント（Punt）であったと推論される。そこから鷹をトーテムとする部族によって、上エジプトのアクミン（Akhmin）と、後にコプトスとギリシャ名で呼ばれた Kebtōyew に移されたとする。ペピ一世のハンマートの石切場の岩壁の碑文には、ミンを「kebtōyew の主」と呼んでいることは、この事実を証明する。(2)

ミン神の像は左手に自分の男根を握り、右手に羽毛を持つもので、その青銅の像は大英博物館に所蔵されている

(第六〇〇四三番)。象形文字としては化石尖骨(ギリシァ語 belemnon)を書き、決定詞としては上述の像に似た形が画かれたが、その顔のあごひげも男性的特徴を現わすものであった。この字は元来 Amsi とも Khem とも読まれた時代があったと記録は示している。[3] なおミン神と化石尖骨(初期の象形文字では矢の頭〔やじり〕の二頭の形)との結び付きについては、統一王国以前に、上エジプトの第一七郡(他の記録では第九郡)でこの男神が化石尖骨として崇拝されていたことが実証される。[4] ピラミッド・テキスト一二七〇によれば三角州の ûsim (Letopolis) の象形としてこれが用いられていた。[5]

ミン神崇拝が祭儀的に整った形をとったのは前三五〇〇年頃、すなわち先王時代であった。統一国家形成直前にミンは Akhmin で崇拝されていた。[6] ただしアクミンはアラビア語化された名称で、古代記録にはケンミス (Khemmis) と記されている。この地名は Khem-min の変形であって、「ミンの祭祀」の意味である。また Kebtōyew の郊外にミンの祭祀のあったことは、「二つの鷹の郡の首都にあるミンの家」との記録によっても明白である。[7]

この kebtōyew は、ミン崇拝の一大中心地となったが、このことは第十二王朝 (1991—1786 BC)[8] の第三王アメンエムヘット二世に仕えた法務官 Hnt-ht-wr (ヘント・ヘト・ウェル) の碑文に「ホルストと kebtōyew のミンに讃美をささげ……」と誌されていたことによっても実証することができる。[9]

さらに第十一王朝の第五王 Nibtowere-mentuhotep の公文書 (Hammamet 出土) に、この記念碑[10]を「彼の父なるコプトイユの神、高原の主……に献げる」と記してミン神への捧献を表現したことによっても明白である。またこの碑文および以下に引用する多くの碑文で明瞭のように、王は神官長、祭司長の役を果していた。[11]

ミンはまた雄牛をもって象徴されていた。これは王朝後期においてミンの神殿に牛が飼育され、雄牛の像が飾られていたことによっても両者の関係が明らかとなる。これを説明して、ミン神がその発祥の地において遊牧民の守護神

であったが、後に農業を主とする統一王国において、農耕の原動力としての牛と、生殖力の表象としての雄牛と結びついた事実を述べることができるであろう。

「アメン・エム・オペトの教訓」と呼ばれる文書、それは前一〇世紀から前六世紀までという幅の広い年代をその背景として考えられるが、この文書においてもミン神殿に牛が飼われていた事を実証することができる。

「父カーナクトのいと小さな子供、尊敬する教師の最も小さな弟子、ミン神の顧問官の一人、ミン神を守護する神殿の牛、神殿の高台の黒牛の世話係……」(序文)[12]。

ミン神に対しては農産物の代表とも言うべきぶどうおよびぶどう酒が献げられていた。これはミン神が生産の原動力としての神として祀られていたことを示す。

その一例として、前述した第十一王朝の第五王 Nibtowere-Mentuhotep の時代に属するハンマト壁文（ハンマト河渓の岩壁に刻まれている浮彫）には王がミン神にぶどう酒（irp）を献上している[13]。

これは農産物の源である生産神ミンに、収穫の感謝をしていた図であるが、王がこれを献げていたことに意味がある。王が人民の代表という意味ばかりではなく、王が農耕の責任者であると云う観念が表現された。

ミン・アメン

第十八王朝の時代にアメン神がヘリオポリスのレー（またはラー）神と連結してアメン-レーとなり、レー神信仰の中にあった普遍性と、創造神的性格が、アメン神の中に吸収されたように、第十九王朝の第二王ラメセス一世の頃にはアメンと同化して、ミン・アメンとなるにいたった。これはレーと同化したアメンが、その信仰的領域を全エジプトに拡大したのちのことであったので、ミンの持つ生産力と収穫感謝の対象としての神格が、ミン・アメンとなる

ことによって一般化される傾向をとったものと推論する。

ミン・アメンに対する献げ物について詳細に記されているのはラメセス一世によって建てられたハルファ碑である。[14] これは同地のホルス神殿に対して行なわれた王の寄進を記念し記述したものであった。すなわち王が神殿所属の神官と下僕の数を増加し、神殿に新しい棟を建て増したことの記念であった。

この碑文には

「王はメンフィスの町において、父アメン・レーとエジプトのすべての神への祭儀を司る。神々が全地におよぶ勝利を与えたからである。……上エジプトと下エジプトの王ラメセスは、父ミン・アメンに献げ物を捧げるように命令した」と記されている。[15] ここでは王がミン・アメン神へ献げ物をする命令を下している。

第十九王朝のラメセス三世も、テーベ東岸のアメノフィス三世の建立したムト神の神殿の背後にある「聖なる池」の西端に小神殿を建てたが、その壁につぎのように記されている。

「王ラメセスがその父ミン・アメン神に奉る詞。『わたしはあなたにあなたの神殿に没薬を献げます。[16]……』」

右の句はミン・アメン神のための神殿が建てられ、王ラメセス三世がミン神のために供物を献げていたことを物語っている。「父ミン・アメン」はここでも繰返されている。生産神なるミン神に、王自ら供物を献げていたことは、このように多くの記録の中に見出される。

第十八王朝のトトモーセ三世は、カルナックに建てたアメン神殿の第六塔の南半の裏側につぎの言葉を彫刻した。(ただしこれはこの塔の北半分の背後にある扉で終っているところのトトモーセ王の年代記の続きであったと想像される。[17])

この碑文の中には「ミンの出現」の祭儀に関するものがある。

「わが王は『ミンの出現』(Peret Min) の祭儀のために供物を献げた。それは雄牛、鳥、香料、ぶどう酒、パン、その他の穀物。一二〇たばの供物をその生命、繁栄、健康のために献げる。さらにわたしはその先年よりも六樽のぶどう酒を毎年増して献げることを命じる」と。

収穫祭

生産神としてのミン神に関する祭儀について、特に注目しなければならないのは収穫祭であり、王がこの祭儀において演じた役割についてである。

収穫祭についてはラメセス三世によって、テーベ西岸のメディネト・ハブーに建築されたアメン神殿の内庭にある壁画が詳細に示している。

エジプト暦の第九月にあたる夏期 (shōmu) の第一月の第一日に、収穫女神であり穀物倉の主たるエルヌーテト (Ernūtet) は、小麦の神ネプリ (Nepri) を出産した。

この日にか、この月の新月の日にミン神の収穫祭が挙行された。その模様はラメセス二世によって、アメン神に献ずるためにテーベ西岸に建設された死体仮置場神殿、Ramesseum[18] と称する建物にも画かれている。[19]

収穫祭においては、生産の主ミンが主神として立ち、多くの供物が収穫を代表してその前に献げられたが、壁画に現れた祭儀で主役を演じていたのは王であった。

この儀式の詳細な説明は A. M. Blackman, Luxor and its Temples, 1923, pp. 179 ff に記述されているが、まず王が駕にのり、十二人の下僕にかつがれてミン神殿に行く、ミン神殿では王は灌祭と香料を捧げる。ミンの神像は多くの神官の肩にかつがれて神殿内に運ばれてくる。王は直ちにミン神の宿っていると信じられていた白い聖牛に

導かれて神像の前に歩みよる。この行列の先頭には王の先代王たちの象徴と像が台の上にのせられて、多くの神官達によって運ばれていく。この行列が神殿に到達したとき、収穫祭の祭儀が挙行される。

図によれば一人の神官が鎌で麦を刈り取る動作が行われ、麦の束が王にさし出されるが、後の文字によれば、王が「父のために」麦を自ら刈り入れたと述べられている。

ただしこの麦は良質の麦 sw·t はなくて、改良されていない bd·t である。これは王朝以前からミン神の祭儀に特に結び付いている麦であった。[20]

ガーディナー（Gardiner）の解説によれば、ここで王はホルス神の役を演じ、したがって「父」と記されていたのはオシリス神をさしたものである、と。ガーディナーはさらに、オシリス神なる「父のために麦を刈る」ことによって、王は王たる称号、すなわち自らがオシリスの子としての王位が正当化された、ことを示している、[21]と。

図が示しているように、この祭儀の中で、四羽の鳩が、役僧によって大空に放たれた。このことは、世界の四隅に向って「オシリスとイシスの子ホルスが王冠を受けた」ことを宣言するためになされたことである。

（ピラミッド・テキスト四六六に「あなた（王）はオシリスの子ホルスである」と記されていることに、王に対する伝統的な観念、封建的な王の神格化という観念が潜在したことを示している。第一王朝の時代にすでに王の称号として「イシスの子」という文字が用いられていた。[22]）

ミンの神像と、聖牛に宿るミン神は、この収穫祭において生産力の象徴として現れている。しかもMin-Harnackt（「ミンーホルス、偉大なるもの」）という称号をもって現れていたことは、ミン神とホルスなる王との結び付きを現わしている。それゆえにこの収穫祭は王がホルスとしての地位が再確認され、王が生産神なるミンの具体化的存在であったことを儀式に表現したものと考えられる。

このことは㈠日本の戦前行われていた新嘗祭（にいなめまつり）と若干の共通点が認められるのではないであろうか。

「嘗」は古代中国で行われていた秋の祭であって、新穀をもって神を祭っていたのが、日本に伝来したのであろう。この古い収穫祭は宮中では新嘗祭（しんじょうさい）として十一月二十三日に行われていた。天皇自ら天照大神をはじめ、天神地祇に対して、新穀を献げ、自ら聞食（きこしめ）す祭である。

天皇が即位の後に初めて行われる新嘗の祭を大嘗祭（おおにえのまつり）と言う。

新嘗祭と大嘗祭との区別は、文献上では日本書紀の天武天皇の条において初めてなされたのであるが、それよりも古い神祇令では両者とも大嘗祭と言われていた。この祭の前に悠紀田（ゆきでん）と主基田（すきでん）が定められそこで収穫された稲の実は精製されて大嘗宮の斉庫に納められ、天皇の即位礼の終ったのち、上述の稲実で作った新穀と新酒や其他の数々の神饌とが悠紀殿と主基殿とで天皇によって神神に供えられた。[23]

毎年秋に行われた新嘗祭もほとんど同様であるが、新穀は新宿御苑で（第二次世界大戦前）、現今では有志の府県から献納されるものが用いられている。[24] それ故に神々に新穀を供えるのに、新嘗祭においても天皇自ら献げ、それが即位礼の後に行われた大嘗祭とほとんど同じであったことは、エジプトの収穫祭との、宗教学的比較研究において、興味ある点である。㈡古代イスラエルにおいて「取入れの祭」(ḥag hā'āsiph) は出エジプト記二三・一六（ヤーウィスト文献）に記されているが、

「勤労の実を畑から取り入れる年の終りに取入れの祭を行わなければならない」と規定されている。

旧約における「取入れの祭」に関するもう一つの記述は出エジプト記三四・二二（ヤーウィスト文献）に

「また年の終りに取り入れの祭を行わなければならない」と述べられている。

上記の二つの句はともに古い資料に属し、取入れの祭が「年の終り」に行われるべきことを命じている。この「年の終りは後者の出エジプト記三四・二二では t^eqûphath hashshānâh で RSV では at the year's end と訳されているが、A. H. McNeile はその脚註で at the revolution of the year と直訳することのできることを記し[25]、アメリカでのユダヤ教訳では at the turn of the year と訳されている[26]。それゆえに「年の終り」は、年が明けたときに、または年の変ったときにという意味であった。

列王紀上八・二「イスラエルの人は皆エタニムの月すなわち七月の祭にソロモン王のもとに集った」。この「エタニムの月」は Norman H. Snaith によれば、捕囚期以前の暦で一年の第一の月であった[27]。そしてこの「祭」は取入れの祭、すなわち収穫祭であった。その祭で「ソロモン王および彼のもとに集まったイスラエルの会衆は皆彼と共に箱の前で、羊と牛をささげたが、その数が多くて調べることも数えることもできなかった」(列王上八・五)。その後「王は身をめぐらして、イスラエルのすべての会衆を祝福した」(同、一四節)。

右の記述は古代イスラエルにおいても、収穫祭に王が主なる役割を演じていたことを示している。

ミン神とセド祭儀

収穫祭のつぎに、最も重要視されていた祭儀はセド祭儀 (ḥb-sd) であったと考える。これは五〇年の周期をもって行われ、王の登位の祭であり、新年の祭、また神殿の奉献の式とも結び付いていたと A. Moret, Du caractère religieux de la royauté pharaonique, Paris, 1902 は説明している。

しかしセド祭の内容については、文献や壁画などからつぎのような概要を把握することができる。まずセド (sd) の字の決定詞は土地に関係していたことを示している[28]。第一王期以後では王自らがこの祭儀で一種の舞踏のように走

った。[29] 第十八王朝の初期には、王は水をいれた瓶をもって走った。[30] 傍らにいるものは、「運ぶ者が来た」と叫んでいた、と Sethe は解読している。[31]

王の演じた役割はともかくとして、この祭は古代から生産神の祭であって、ミン・アメン神が祭儀の中心をなしていた。[32]

セド祭をオシリス神をまつる祭儀であったと説明した書物もある。その二つをあげれば左のごとくである。

H. Kees, Opfertanz des ägyptischen Königs, München, 1912, S. 160.

A. Moret, Mystères égyptiens, Paris, 1913, P. 68.

しかしセド祭とオシリスとの関係を否定し、それを新王朝後期の二次的な結び付きにすぎないとしているのは

Gardiner, Journal of Egyptian Archaeology, II, P. 124.

Newberry, Reports of the British Association for the Advancement of Science, 1923, P. 185.

Wainwright, The Sky-Religion in Egypt, Cambridge Univ., 1938, P. 20

ミン神が王朝以前から、エジプト土着の崇拝を得ていたのに対して、オシリスは、その起原からエジプトのものでなかったという説が、かなり有力である。オシリスを外国からの移入とする一つの説は、その起原をシュメール、バビロニアのアサリ（Asari）後にマルドクとしてバビロン市の守護神となった神に見出している。これを主張したのは、

A. H. Sayce, The Religions of Ancient Egypt and Babylonia, Edinburgh, 1903, PP. 164 ff.

T. E. Peet, A Comparative Study of the Literature of Egypt, Palestine and Mesopotamia, London, 1931, PP. 333 f.

G. Barton, Semitic and Hamitic Origins, social and religious, Philadelphia, 1934, PP. 134 f., 169.

オシリスは死者を支配する神であったが、この意味でエジプト全土からの崇拝を得たのは第十二王朝およびそれ以後のことであった。王朝初期の文献たるピラミッド・テキスト一四五、一四六、三五〇、一二六七においては、オシリスはむしろ死者の敵とされていた。

オシリスが死して復活し、生産の神となったのは、セト神の属性をそのまま受けたと解釈する。[33] セト神こそは暴風雨の神であって、万物に生命を与える雨をともなう大空の神であった。オシリスはナイル河の洪水、作物生育の神格化となった。[43]

セト神には粗野な野蛮な面があったが、オシリスの生産神としての平和な様相が人々の心を温めた。特にセトはホルス神を敵としていたので、セトは退けられ、オシリスはイシスとの間にホルスが生れたという神神の系譜が作られた。その起因はホルスも大空の神であったこと、ホルスはまたセトのように暴風雨の神ではなく、光の神であったことなどに見出される。

このようにしてホルスなる王は、オシリスを父とするが、またオシリス自体ともなった。[35]

王と農業

エジプトにおいて収穫祭に王が麦を刈る演技をし、それをミン神に献げる儀式をした背後には、㈠農産物の収穫の多少ということさえ王に依存し、収穫の全責任が王にあると考えられていたからである。さらに㈡農作物の収穫の中から税が徴集され、王に納められてのち王はそれを神殿に献げるという形がとられた。

㈠について説明するならば、Kmt（黒い土）と呼ばれていたエジプトは、その全面積は日本の三倍であっても、実

際の「黒い土」はデルタ地方と全長五七六〇キロのナイルの両側の帯状をなす地だけであって、国土の九六パーセントは「赤い土」(dšrt) すなわち砂漠であった。

人間の住居する地域は日本の九州の全面積にも及ばない程であったが、ナイル河にそって北から南へと細長い国土、そのために統一国家が成立しても、「北、南エジプトの王」と自ら呼ぶほどであって、この全土を統治する王は、常にピラミッド型の権力構造の頂点にいて一般大衆を圧迫していた。

ホルス神の化身と考えられた王は、ナイル河の増水、減水、農作物の出来、不出来などすべての責任者と考えられた。(36)

王はホルス名を持っていた。(37) これは ka 名として説明されたこともあったが、これは不適当である。王は鷹(たか)の神ホルスの地上の化身であり、また太陽神レーの化身とも考えられていた。それゆえに王は秩序、裁判の保持者であり、秩序は王のために存在した。彼はまた万物の創造者と考えられていた。つぎに掲げるのは第十九王朝のメレンプタに捧げられた讃歌の一部である。

「汝の御顔をわれに〔向け給え〕、汝は昇る太陽。
その美しさをもって、上下エジプトを輝やかす。
汝は人類の太陽、エジプトより闇を消し去る。
汝は天に昇る父レーの如く、
汝の輝きは洞穴の中にまで入り、汝の美を避ける場所はない。
それの行きわたらざるところなきことは、汝の聞くところ、
汝は数多くの耳をもち、

汝の目は空の星よりも明らか
そして汝は太陽よりも良く見ることができる。
もし人が語り、その口が洞穴の中にあったとしても、
汝の耳にとどく。
もしなすべきことが、隠れたところにて為されたとしても、汝の目はそれを認む。
汝メレンプタよ、アメン神の愛するもの、愛なる主、息の創造者[39]」

王が農業にかかわったのは、「息の創造者」として、秩序（季節）の保持者としてであった。自らを神格化して権力を安定化した。

王朝の初期、まだ南北統一が全うされていない時期に、実際には一地域の首長、または県知事ほどの有力者であったスコルピオン（Scorpion）が、自ら灌漑用水を掃除している図がヒエラコンポリス（カルナックの南七五キロ）出土の浮彫の破片に見られる（この大理石の奉納額は前三一二〇年に属するもの、現在はオックスフォード大学、古代史学研究室に所蔵されている）。これは地方の首長が、後には国の長たる国王が、畑の水にまで責任を持っていたことを示すものであった。

(二)徴税について説明しよう。まずピラミッドの形が王権の構造を示していると言われるが、この王の下で権力の座に最も近くにいた者は宰相であり、そのつぎに位したのは国家神（第十八王朝時代にはアメン・レー）の神殿の神官長であった。彼は単なる神官の最高位とか、宗教人の最長老というばかりではなくて、神殿の管理職であり、新しく王になった者が必ず新築したり、増築する風習となっていた神殿建築の監督者であり、神殿に献げられた財宝の会計主任でもあった（普通の神殿には神官長は二人、アメン神殿には四人いた[39]）。

これらに続いて王の側近となり、自らの権力を拡張していったのは軍隊の統帥者であった。第十八王朝までは軍隊は臨時徴集兵にすぎなかった。王は地方の貴族に命令を発して、耕作に従事していた農民や石切場の労働者たちを戦争に召集した。初期には当然王が統帥者であり、外征には王は国の内政を宰相に委ねて、戦場に出た。

しかし第十八朝に至って徴兵制度が施行された。第十三王朝の初めアジアから侵入したヒクソス（この名称はヨセフスの付けたものである）はデルタ地方に勢力を張り、約一〇〇年間エジプトを治めた。この蛮族をエジプト国内から追放したのは第十八王朝の軍隊であった。この時以後軍隊は勢力を張り、その統帥者は政治的に勢力を伸ばした。

これらの王の直属の部下の中でも宰相は、最も有力な王の補佐役であって、耕地、家畜（特に牛）、農夫、農奴、穀物倉庫などの監督をした。そして重要なことは宰相が各地からの税（物品、主として農作物）を王に代って徴集した。十八王朝の第五代のトトメス三世は、宰相を「国を背負って立つ大黒柱」と言ったと伝えられている。(40)

このような宰相がエジプト史に姿を現わしたのは古王国時代の初期で、当初は王子達の中から王によって選ばれるのが通常であったが、のちに宰相は有能な貴族の中から任命され、特に家柄が尊ばれたので、特定の貴族の系統の中から選ばれた。古王国の末期には、たとえ低い生まれの者の中からでも身を立てて出世し権威を持つ地位に就くものもいた。

徴税は数ある国事の中でも最も重要なものと考えられていて、王か宰相の当るべき仕事であった。農夫には収穫の穀物に対して、牛飼には牛に、職人にはその製品に対して税が課せられた。農地に対して耕作面積が測量され、農作物の生産高が記帳された。税の支払いに対しては受領帳簿に記入された。貨幣がまだ発明されていない時代であったから、税は生産物で、ときには労働力の提供という形で支払われた。

農夫の生活水準は低かった。奴隷とはちがって行動の自由は残されていたが、王や神官などのために働きにかり出

され、土地を所有しない農夫が多くいた。収穫した穀物、麦、亜麻の大部分は地主に納めなければならなかったので、このような農夫自身の労賃としてふところに入ったものは極く僅かしかなかった。村を代表する村長らしい男が、倉庫の記録係の役人から、畑に蒔く穀物の種子を受け取る図が、耕作している農夫と共に画かれて残っている（これはエル・ベルシャ出土のもので前二三三〇年頃のものであった）。

ルクソール神殿の南側の第一内庭からの出土品は、王子と宰相とに貢（yn-w）と共に税（bk·w）が納められている図が刻まれている（これは第十九王朝、ラメセス二世の時代に属する[41]）。

ラメセス三世の建設したメディネト・ハブール（Medinet Habul）にあるアメン神殿の南壁の外側には、つぎの文が記されている。

「わたしはあなたの名においてエジプトに要塞を築いた。アジアにおいても同様のことをした。わたしは毎年、各町ごとに税を課した。そして貢とともに税を集め、それを神神の主なるあなた（アメン神）の霊（ka）の前に持ってきた。わたしはこれらのことを、わたしの力によってなし、わたしのの創造したすべてのものから、ザヒにおけるわたしの捕虜から集めたものである。

他の神は存在しない。ただあなたの ka にこそ献げた」[42]。

税は徴集され、アメン神に献納されたが、その事は要塞を築くことに匹敵する程重要であった。税は多くの場合は収獲された農産物であったが、それを献げる場合、収獲祭と同じ形がとられた。

ラメセス二世時代に属する文献には、「税務官」（m-ḏ'-k'-bwy）という職名さえ現われている。

この文献はハリス・パピルスと名付けられているもので、その一部はラメセス三世の三十一年間の治世の終りに完成し、彼の後継者たる王子によって王の墓の中に納められたものである。このパピルスの第二十八枚に任職の記録が

あり、これはヘリオポリスの神殿に捧げられたはずのものであるが、その記録の一部の翻訳を左に掲げる。

わたしは蜂蜜の収集官と、毎年の税をあなたの宝庫に運ぶ者を任命した。

あなたの祭にあなたのカーに供えるため白いかもしかを捕えるため、弓の狩猟家を任命した。

わたしはあなたのために民の税務官（m-ḫ'-k'bwy）を任命した。彼等によって上下のエジプトの賦課物、税物、取り立て物などを集めさせる。それは神への献物を百万倍も増し加えるためレー神殿にあなたの宝として運びこむためである……」

「このハリス・パピルスは一八五五年テーベにおいて、土民のアラビア人によって発見された。Der el-Medineh の近くの墓の底、ミイラの下から発見された。アレキサンドリアのA・C・ハリスが購入したのでパピルスに彼の名が付けられた。現在大英博物館に所蔵されている」[43]。

イクナテン王の死後、アケトアテン（テル・アマルナ）にあった首都は、彼による遷都以前の政治の中心テーベに復帰した。第十九王朝第一王のハルムハブは、理想主義者イクナテン王の治下において乱れていた内政の再構成と綱紀粛正を心がけた。

ハルムハブの布告として記された碑文が、一八八二年三月 Maspero によって発見された。高さ五メートル、幅三メートルの碑であるが、カルナックの神殿のハルムナブの増築した部分の柱のかたわらに立てられていた。しかし残念なことにその三分の一は破壊されている。

この碑文は税吏が私腹をこやしていた時期のあったことを指摘し、王の命令として「今日よりのち」このような「強奪」が行われることのないようにと命じている。碑文の三二行から三五行にかけての部分を翻訳してみると、

「王の酒造場と料理場のために、野菜を集めるとき……、強奪が行われ、貧しい人の穀類の最良のものを取り上げ

て『これは王への税のためだ』と言い、実は貧しい人たちのものを横領していた。このようにして、役人たちは貧しい人の労働を盗み、税の二倍が取り立てられた。

今王は、王の税のために穀物を集める役人について命令を出す。王の所有地と家屋と穀物を納める倉庫に……、王が命令するのを聞くであろう。『軍隊に属する者であれ……、……であれ、すべての人は今日からのち、上述のような強奪をする者に対しては厳罰に処する』[44]」

右の文献は税吏が私腹を肥やしていた事実を過去のこととして示すとともに、これに対する厳罰を命令している。要するに王は農作物の収穫に対しては、徴税という面においても関係していた。しかもその徴税の方法は、上述のように農地の隅々にまでゆきわたり、税吏を通して、ごまかしをする余地のないまでに徹底していたようである。それゆえに収穫祭の根底にあったのは、単純な収穫への感謝というものではなく、束縛され搾取された収穫が持ち運ばれていたことを知らされる。これが当時の生活の実体であった。

註

（1） Plutarch, De Iside, 56.
（2） E. L. R. Meyerowitz, The Devine Kingship in Ghana and Ancient Egypt, 1960, p. 79.
（3） Sethe, Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter, Leipzig, 1930, S. 39.
（4） P. Montet, Eternal Egypt (ET. by D. Weightman), London, 1964, P. 18.
（5） カイロ博物館第二〇二二一番。
（6） E. L. R. Meyerowitz, The Devine Kingship., 1960.
（7） K. Sethe, Urgeschichte, 1930, S. 36 f.
（8） この年代は目下進行中の Cambridge Ancient History による。
（9） この碑文はコプトスの東に当り、紅海の岸の Wadi Gasus において Barton によって発見されたものである。この地は Amenemhet の二十八年、ヘント・ヘト・ウェルにひきいられた遠征軍がプントから帰還したところであった。

(10) Lepsius, Denkmäler, Ⅱ, 149.
(11) A. Erman, Die Religion der Ägypter, ihre Werden und Vergehen, in vier Jahrtausenden, 1934.
(12) 「アメン・エム・オペトの教訓」の写本は大英博物館所蔵のパピルス一〇四七四番に見ることができる。これはテーベで発見されたものである。英訳としては Budge, The Teaching of Amen-em Opet, London, 1924. に、また J. A. Wilson の英訳は Pritchard, ANET, 1969, P. 421 に載っている。
(13) Lepsius, Denkmäler, Ⅱ, 1849-59, S. 149.
(14) これは Champollion によって、一八二九年にハルファ川にある二つの神殿の南端で発見されたものである。現在ではルーヴル博物館の所蔵となっている。碑文の翻訳は Champollion, Notices descriptives, I, 32, 1835 に翻訳された。
(15) Breasted, ARE, vol. 3, 77, ²1962.
(16) Breasted, op. cit, vol. 4, 26.
(17) Lepsius, Denkmäler, Ⅲ, 30 b.
(18) 史家 Diodorus（前一世紀）は、この建物を「オスマンディアス（Osmandyas）の墓」としている。この名称は User-ma-rē の変形であると解釈されて、これはラメセス二世の第一名であったと考える。
(19) Lepsius, Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien, 1849-59, iii.
(20) Wainwright, The Sky-Religion in Egypt, 1938, p. 12.
(21) Jonrnal of Egyptian Archaeology, ii, P. 125.
(22) Petrie, Royal Tombs of the earliest Dynasties, 1900-1, Ⅱ, Pls. Ⅱ, nos. 13, 14.
(23) 小野祖教、神道の基礎問題、神社新報社、昭和三九年。宮地治邦「大嘗祭」1 大百科辞典、平凡社、一九六八年。
(24) 松平斉光「新嘗祭」（大百科辞典）右同。
(25) A. H. McNeile, The Book of Exodus (Westminster commentary), London, 1908, P. 220.
(26) A. Cohen, The Soncino Chumash, London, 1970³.
(27) Snaith, I Kings, Interpreter's Bible, vol. Ⅲ, 1954, P. 69. Snaith, The Jewish New Year Festival, London, 1947, P. 37.
(28) Erman u. Grapow, Wörterbuch d. ägyptischen Sprache, 1926, Ⅳ, S. 364.

(29) Petrie, Royal Tombs, Ⅰ, 1935, Pl. XV, 16.
(30) H. Kees, Opfertanz des ägyptischen Königs, München, 1912, S. 22 ff.
(31) Borchardt, Das Grabdenkmal des Königs Sashure', Ⅱ, 1927, S. 102.
(32) H. Kees, Re-Heiligtum, Ⅲ, 1926, Pl. 31, fig, 482, S. 29.
(33) Wainwright, The Sky-Religion in Egypt, 1938.
(34) Breasted, Development of Religion and Thought in Ancient Egypt, 1912, PP. 18-24.
(35) Journal of Egyptian Archaeology, 1912, P. 124. ネーホトーの繪文°
(36) C. Aldred, The Egyptians, London, 1962, P. 158.
(37) A. H. Gardiner, Egyptian Grammar, Oxford, 1927, P. 72.
(38) Erman-Ranke, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, Tübingen, 1923, S. 72.
(39) P. Montet, Eternal Egypt, 1964, P. 146.
(40) Carson, Ancient Egypt, 1965.
(41) Breasted, Ancient Records of Egypt, 1962², vol. Ⅲ, 481.
(42) Breasted, ibid, Ⅳ, 141.
(43) Birch, Facsimile of an Egyptian Hieratic Papyrus of the Reign of Ramses Ⅲ, London, 1876. Erman, Zur Erklärung des Papyrus Harris (Sitzungsberichte der Königlichen Akademie, der Wissenschaft, 1903, XXI, 456-74.)
(44) Müller in Zeitschrift für ägyptische Sprache, 1888. Erman, Zur Erklärung des Papyrus Harris (Sitzungs, berichte der Königlichen Akademie, der Wissenschaft, 1903, XXI, 456-74).

石田慶和著『信楽の論理』　法蔵館

長谷正当

本書は親鸞の思想をめぐる著者の思索の跡を示す十個の論文よりなりたっており、その考察の対象の内容にしたがって、第一部「現代と親鸞の思想」、第二部「現代と浄土教」、第三部「現代と宗教」の三部に分けられ、補説として「宗教思想研究の方法について」、「真宗に於ける異義、異安心と異端の問題」の二篇が加えられている。ところでこの書のすぐれた独自性は親鸞の思想への接近を単に『教行信証』に即してのみならず、更に現代の宗教哲学、神学の中心問題を介することによって果そうとしているところにあり、そしてそのことがおのづから「親鸞の思想は現代に如何に生きるか」という問への著者の主体的解答となっているということである。

まず、著者はこの書に於ける自己の研究態度に触れ、それを「親鸞の思想の哲学的解明」であると規定している。その際二つのことが問われる。一つは哲学的解明とは何を意味するかであるが、もう一つはそれに対する更に根源的な問いかけとして、この哲学的解明ということが「『一文不知の愚鈍の身になして』『智者のふるまいをせずして』念仏する浄土の教を、更に一層徹底させたところでひらかれた唯信の立場と容れ得るか」ということである。この二つの問は冒頭に於てのみならず、この書の全体を貫くものであり、殊にそれは浄土教の非神話化の問題や、更に「実存論的解釈学」をめぐる諸問題に対する著者の見解の背景をなしている。そしてこの問への反省が「宗教思想研究の方法について」の中心をなしている。

「哲学的」という研究態度が不可欠であるとされることの背景には、まず著者の現在の浄土教の固定性、閉鎖性に対する認識がある。現在の浄土教に於て、教義の体系化、組織化がなされても、それが「過去の訓詁的、論題的研究の整理」に終始し、現在の自己の実存を介してのそれへの根源的問いかけと切り離されたところでなされるものであるかぎり、それは不毛な試みに終る。哲学的ということはまず第一には過去の思想的遺産を現在の自己の実存という確実な基盤を介して新しく堀り起すことを意味する。それ故、「哲学的」ということが、西洋哲学の思考や方法の導入、適用を直接意味するものではないが、それが既に現代の我々の思想的基盤のうちに入りこんで来ている以上、それを媒介することも、「哲学的」ということと一つに成立する謂があると著者は考えている。

しかし、「哲学的」ということは単に「実存論的理解」に尽きるのではない。過去の経験の理解は現在の自己の実存を介しての、自己参与的理解によってはじめて可能になるとしても、宗教的領域に関するかぎり、それは自己の実存理解がその固有性に於て、その固有性を越えたところを開くことによって真に全うされる。「実存論的解釈学」のもつ難点は、それが一種の

主観性の閉鎖的体系に陥るということである。実存がその固有性に於て、その固有性を越えるところを開くとき、その「脱自的」な場に於て、「理解」はむしろ、「応答」とならねばならない。「理解」に於ては、その成立に関してその客観的、普遍的な場が問題となるが、応答は、その場になお残る閉鎖性を破り、対象の実在性へと開かれた真に普遍的、超越的な場ではじめて可能になる。実存論的地平に於て、一旦、稀薄化された対象の実在性は、この「脱自的」な場に於いて再び回復される。ここに著者は「実存論的解釈学」を越える地点を見出している。したがって、「親鸞の思想の哲学的解明」は、それを介して自己の実存理解へと還ることによつて閉じることをもう一度破って、「親鸞の独自な宗教思想の成立する場に於てその思索を展開せしめること」へと開かれねばならない。そこでは、「解明」という態度はむしろ、「聴く」という態度となるといえよう。哲学的解明がこのようなところでなされるかぎり、それは基本的態度に於て「愚者の立場」と一つであり、「それは単に唯信の立場を再び『智者のふるまい』をする立場にひきもどすことにはならないだろう」と著者は述べる。この書の全体を通して支配している著者の関心は、かかる「応答」の成立する「脱自的な場」を明にすることに向けられている。

本書は第一部では『教行信証』に固有な問題に焦点が当てられているが、第二部、第三部に於ては、それは現代の宗教哲学、神学の問題との連関に於てより普遍的視野から考察されている。両者は相互に照らし合うことによって、その理解を深めるものであるが、ここではその全てにわたって、提示された問題をとりあげることは許されないので、止むをえず、第一部のみをとりあげることにした。したがって、この紹介は本書の全貌をとらえるものではなく、不十分なものであることをお断りしなければならない。

親鸞の『教行信証』が単に信仰の書であるにとどまらず、徹底した思索によって極められた深い論理に貫かれたものであることは、著者も述べているように、武内義範著『教行信証の哲学』のうちに見ることができる。そしてそのことが今や自明として認められているにもかかわらず、先覚によって切り開かれた道にわけ入り、そこに含まれた深い論理をたどろうとする試みは必ずしも多いわけではない。著者はかかる課題を自らの課題として正面からとりくみ、首尾一貫した仕方で追求している。この書で扱われているのは著者の追求過程の一部を示すものであって、その更なる展開は今後も引続きなされる筈と思われるが、ここでは、本書にあらわれたその骨格ともいうべき部分を章毎にたどって見ることにしたい。

一、「信楽の論理」。『教行信証』は「浄土真実諸巻」と「方便化身土巻」の二部門に分けられるが、その内容と相互の関係の理解をめぐって宗教哲学上の重要な問題を見出し、この二部門とヘーゲルの「論理学」と「精神現象学」との対応関係を考察したのは先の武内義範著『教行信証の哲学』である。そして著者自身が語るように、著者は問題提起に関して多くをこの書

に負っている。しかし理解の根本的な点に関しては必ずしも見解を等しくしていないと言う。そこでこの見解の相異があらわれると思われる点に光を当て、著者の見解をたどってみよう。

『教行信証』に於けるこの二部門の相関々係の正しい把握は『教行信証』の全体的論理構造の理解と切り離せないものであるが、著者はこの二部門の関係を考える際に生ずる一つの問題点を指摘する。そしてその問題をふまえて著者が導かれる結論は「方便」と「真実」の関係の把握は「方便」から可能ではなく、ただ「真実」の側からのみ可能であるということである。したがって又、「方便」が「真実」へと摂取されるのは真実から方便へと下降する運動によってのみであって、「方便」から「真実」へと上昇する如何なる通路もないということである。このことは「三願転入」の論理の理解に関して重要な意味をもってくる。「方便」と「真実」、或いは内在と超越との関係の把握は、思弁的次元での把握と、実践的次元での把握とがからみあい、しかもその両面に於て捉えられねばならないが故に、複雑な問題を含んでいる。

著者はこの二部門の関係を、中観仏教に於ける「勝義」と「世俗」の関係をめぐって考察するが、更に具体的には「方便化身土」に於ける三願転入によって捉えようとする。この三願（第十九願、第二十願、第十八願）は宗教的精神のたどる三つの大きな峯であり、それを三つの理想類型によって捉えたものであって、武内氏の理解にしたがって、観想的・倫理的段階、内在的宗教の段階、超越的・歴史的宗教の段階として定義しうる。三願のこのような類型的把握は親鸞の思想を当時の時代精神との連関に於てのみならず、より普遍的な理解の場に高め、広く西洋の宗教思想との連関に於て捉えることも可能にするといえる。

三願を宗教的精神の理想類型とし、宗教的精神のたどる三つの峯とするとき、三願転入は、宗教的精神の低次の段階より高次の段階へのその各々の段階における矛盾の自覚を通しての発展過程を跡づけたものとして捉え得る。その意味で三願転入は宗教的精神の現象学という側面を有する。しかし、その際、分析の主要な関心は三願の内容の本質理解とそれら相互の関係に向けられるが故に、三願転入の成立する場そのものを問うことは背景に押しやられ、決ずしも中心の問題にならない。この現象学的追求に於て隠された背景を著者は問う。即ち、著者が明にせんとするのは、三願の「関係の跡付け」ではなく、関係が関係として成立する根源的な場」であり、この場から三願を統一的に把握することである。その意味で、著者が追求するのは三願転入の論理的側面であるといえる。三願転入は同時にこの二つの側面を有し、「顕障隠密義」はこの二側面を統一する原理としてあるが、著者は現象学的側面からの把握は、第十八願の立場からの廻光返照によってのみ明になる「隠密義」をあきらかにすることができないことを強調する。

著者は三願転入がこれら二つの側面のいずれから把握されるかによって、第十八願の性格が異ってくることを指摘する。現象学的向上の関係として三願転入が考えられるとき、第十八願

の立場は前方に目指され、望まれるものとなり、第十九願、第二十願との対置性を脱し得ないが故に、その超越性が明にならず、したがって、第十八願の立場は第十九願、第二十願を基礎づけ、自らのうちに、包むという廻向返照の役割をはたすことが出来ない。現象学的側面からの把握は、第十八願の立場を内在性に陥入れ、その理解に重大な制約を加えることになる。しかるに第十八願の立場は「三願転入の道程の最後の到達点としてあるのではなく、むしろ積極的にその道程成立の場を開く立場としてあり、その道程成立の底に予想されていると同時に、そこで己れを方便的に実現するもの」とすることによって透徹する。著者は第十八願の立場を超越的な場所として捉えている。三願転入の把握に際して、著者の指摘する問題点は、批判哲学が明にせんとした問題と通じる面を有している。即ち、それは、目指され、望まれたものとしての第十八願が第十九願、第二十願を基礎づける廻向返照の役を果すことができない如く、思弁的理性によって到達された理念の上に形而上学をたてることが不可能である（そのためには実践理性によるその拡張を必要とする）ことを明にするのである。

著者はその問題点をヘーゲルの「現象学」と「論理学」との関係をめぐって考察している。両者の相関々係に於て生ずる難点は、著者によれば、「現象学」の叙述を成立せしめる筈の「論理学」の立場が、しかも現象学的発展の過程の最後に到達されるものとして、「現象学」より導き出されるとき、それは現象学を十分に基礎づけるものとはならない。即ち、絶対知としての「思弁的理性の立場が低次の段階としての自然的意識の立場からの連続性を残す」が故に、「既に絶対知に到達した我々哲学者の立場からの反照によるその道程の必然性は問題を含むものとなる」ということである。そこで著者はこの難点を越えるためには論理学の立場の超越性を主張し、それは現象学を前提とせず、現象学の底に於て既に超越的に開かれた場として捉えられねばならないとして、ハイデッガーの「パルーシャ」の概念に言及している。現象学は論理学の前提としてではなく、論理学の対象である絶対者の内容を現象として叙述するものとなる。現象学はそこでは厳密な意味で論理学のうちに解消されると言える。

しかし、ここで再び反論が生じざるを得ないように思われる。著者は現象学→論理学という方向が含んでいる不徹底さを暴き出すことによって、その方向を逆転し、論理学→現象学という方向をたてる。しかし、その際、「現象学」が如何に「論理学」に媒介されるかという問が切り捨てられるように思われる。或いは、批判哲学に於て重要な意味を有する「思弁的理性」を如何に実践的に拡張するかという課題は通過されるように思われる。それは「世俗」から「勝義」への通路としての「道」がなお世俗として切り捨てられている事からもうかがえる。しかし現象学→論理学への方向のうちには、主体的、実践的見地から最後まで残る問が含まれているように思われる。観点をかえていえば、現実の衆生の機があくまでも、世俗、現象の世界にとどまり、第十九、第二十願の機であることをふまえると、

現象学が如何に論理学に媒介されるか、或いは第十九願、第二十願の立場が如何に第十八願の立場に転入するかということが、思弁的ではなく、実践的問として、あくまで主体の側に残る。そしてこの点をふまえてゆくとき、三願転入の論理構造の理解が（殊に第二十願に関して）ややニュアンスを変えてくると思われる。そこに先に述べた著者と武内氏との理解が異ってくる地点があると思われる。著者にとっては、三願転入の叙述が如何なる場に於て可能となるかを明にすることが中心の問題であり、そのため第十願、第二十願を越えて一挙に第十八願の立場に立つのに対し、武内氏にとっては第十八願の立場が如何にして開かれるかをなお人間の側に立って問うことが問題である。前者が論理的立場であるとすれば、後者は現象学的立場に立つと一応は言える。しかし、その際、現象学的立場に立つことは現象学から論理学を導き出すことを意味するのではなく、超越が明になる場を人間の側に於て堀り下げてゆくという実践的問を意味する。超越者の超越性はかかる場への問いかけをまってはじめて可能となると思われる。そこでは第二十願の立場が媒辞として特殊な媒介作用をもつものとして捉えられ、第十九願、第二十願の内在的・現象学的側面と第十八願の超越的・論理的側面とをつなぐ行為という意味をもってくると言える。（亘し、この点に関して、著者は後に、第二十願の果遂の誓に於ける「いま」と「ひさしく」の矛盾に触れて堀り下げている。二二〇頁以下。）著者は主体の漸なる根機を飛躍することによって、三願転入の論理を中観仏教の論理の方向にひきつけて解釈しようとしたものであるのに対し、武内氏の立場は、なおそれを問題にすることによって、実践的行による主体の転依を介して空観にいたろうとする唯識の理論から三願転入の把握に迫ろうとするものであるといえる。

二、「信楽の立場」。三願転入の論理構造を問題にした後に、著者は次に第十八願の具体的内容を明にする。第十八願の立場を示す「信楽」の概念は「信心」を意味するものに外ならないが、親鸞に於ける信心を最も端的に受継ぎ、表現している者に、著者は「妙好人」を見、それを親鸞の教の究極につながるものとしている。「妙好人」の信心の特色はその徹底した脱自性にある。信心に於けるこの脱自性は、自己と絶対者との懸隔を基礎におき、その上に両者の人格的対応関係として成り立つ、所謂「信仰」の立場をも越える「根源的宗教性」を示している。著者が「信楽」の概念のうちに示さんとするのはかかる根源的宗教性の脱自性である。

「信楽」の概念を明らかにするに際して、著者は通例にしたがい「大経」の三心、及び善導の「観経三心釈」に対する親鸞の解釈を手がかりとする。ところで、善導の「観経三心釈」に「顕障隠密義」を見出し、信楽の理解を「観経三心釈」を通して果そうとしたところに親鸞の宗教的思索の優れた独自性がある。したがって、「観経三心釈」はそれの理解の深浅に応じて、第十九願、第二十願、第十八願のいずれからの把握をも許容する筈である。著者は親鸞の「観経三心釈」に対する解釈をめぐ

り、そこでの「二種深心」の把握及び、その「二種深心」と「至誠心」廻向発願心との間に生ずる矛盾の問題をとりあげ、それらが第二十願の立場からの把握と第十八願の立場からの把握を共に可能にすることを示し、両者を対比することによって「信楽」の理解に迫ろうとしている。

まず、「深心釈」に於ける古来の「機」「法」の二種深心は当然著者の把握する通りのものでなければならない。即ち、それらは各々分離され、単独で捉えられてはならず、あくまで「一心が開かれて二心となったもの」として両者の根底に深心たる一心の同一性が考えられねばならない。しかしその一心はそこに於いて単に二心が未分化な統一をなすものとしての同一性ではなく、二心が同時に現前し、相互に媒介しあうことによって開かれた脱目的場としてある。そこに深心が第十八願の立場である「真実信楽」に外ならないことの理由が明になる。しかし、両者が分離され、単独で捉えられるところでは、「機の深心」は「罪悪生死なる自己として観ぜられ」、「法の深心」は「自己より超在する教」として定立される。深心のかかる把握は、何等かの意味で主・客対立を含む「意識・自意識の場」で可能になる。それは機執・法執という執着の様相をとじる第二十願の立場を示す。真実信楽はかかる執着にまとわれた意識・自意識の場を破ったところで開かれる。

「深心」のこのような二様の把握が、「至誠心釈」及び「廻向発願心釈」に対して親鸞の独自な解釈が施されたことと深く結願びついていることを著者は指摘する。「至誠心釈」及び「廻向発心釈」に対する親鸞の独自な解釈は、曽我氏や武内氏によれば「至誠心」と「機の深心」、「廻向発願心」と「法の深心」とが各々矛盾するものとして自覚されることによる。著者はこの矛盾の自覚及び、その止揚が如何なる場で可能であるかを明にせんとする。即ち、機執・法執をとどめる意識・自意識の場ではこの矛盾が逆に成立しないことを明にすることによって、その矛盾が矛盾として成立する場が二種深心の相互否定的媒介によって開かれた脱目的な場でなければならないことを明にする。第二十願の立場に固有な閉鎖的意識の場でその矛盾が成立しないのは、そこでは自己が「罪悪生死なる凡夫として観ぜられる」ことによってその内容が過去化されるが故に、本来、過去性を示す至誠心と現在性を示す「機の深心」この位置が入れ変り、観ぜられた自己は現在に於ける良心と分離し、その良心を内から否定するものとして迫るよりは、むしろかえって良心の立場を正当化し、「それ自身が良心の立場となって限りなく尖鋭化する」からである。同様に、未来の往生を目的とする「廻向発願心」と、既に摂取されているものとして、現在性を示す法の深心との矛盾も、「法の深心」が対象化されるときに未来に投射されるが故に、両者は矛盾するものとして自覚されるのではなく、逆に「一切衆生を摂受するという法があればこそ、今ここに自他の善根のすべてを挙げて廻向し、彼の国に生れんことを願う態度となって」結びつく。「機の深心」と「至誠心」「法の深心」と「廻向発願心」が相互否定的に媒介しあうことによって、その統一を新しい次元を開くことのうちに見出すの

ではなく、相互肯定的に媒介しあうことによって、各々が次第にそのポテンツを高めゆき、自己閉鎖的な統一を形造るが如き在り方を、著者は第二十願の立場として明確に分析している。

親鸞は「観経三心釈」に含まれた「隠密義」を明にすることにより、「顕義」に於てなお外的統一としてとどまった「三心」を深い内面的統一にもたらし、それが第十八願の「真実信楽」の立場であることを示した。そのことを著者は「二種深心」の関係、及びそれらと「至誠心」、「廻向発願心」との矛盾をめぐる考察によって明にし、第十八願の立場を機執、法執という両面の執着性をもつ意識、自意識の場が突破されることとして解明する。第十八願、及び第二十願の構造をこのように捉えた後に、著者は改めて両者の関係を考察し、両者の決定的な非連続性を示す。即ち、第十八願の立場は第二十願の意識・自意識の場を破ったところで開かれるが、その意識・自意識の場は自らのうちから決して突破出来ないものであることを著者は明にする。第二十願の立場には「罪障の自覚をめぐる執心牢固性」と「修習徳本についての執心牢固性」が並存し、両者は外的に媒介し合うことによって限りなく自己自身のうちに集中する。この自己集中性・閉鎖性が第二十願を特色づけるものである。それは自らのうちから「新しい次元を開きえない」ことを本質とする。第二十願は自らのうちからその閉鎖性を破ることはあり得ないから、「第二十願から第十八願への転入の自覚の成立する根拠を問うことは出来ない。」第二十願の自己集中性は「絶対に他なるもの」の現前、「真実信楽」の現前によってはじめて破られうる。第二十願の本質の解明によって、著者は前章に於て示した三願転入の論理構造、即ちそれが段階的向上の関係ではなく、第十八願の立場からの廻向返照によってはじめて成立する関係でなければならないことを明にする。ここでも著者は「絶対なるもの」の側の働きを強調する。したがって三願転入に関して問わるべきことは、「第二十願の立場が如何に第十八願へ転入するか」ということではなく、「第十八願の立場が如何にして自らを実現するか」ということである。

しかし、ここでなお一つの問題が残る。それはこの二つの問は分離し難く結びついているのではないかということである。つまり、第二十願の立場は「それ自身のうちからその矛盾に逢着し、その矛盾を克服する」ということはありえず、ただ第十八願の立場からの反照によってのみその矛盾が明みにもたらされるとしても、他方では、第二十願の立場の自己集中性・閉鎖性を越えてその底に降りてゆく如き反省をまってのみ、第十八願の立場が第十八願としてあらわれ得るという側面が残るということである。たしかに、かかる反省は第二十願の立場からは透徹せず、既に絶対の側からの光に照されることによってはじめて可能となるといえる。しかし、自己をその無明業相にまで掘り下げゆく反省は、それ自身直ちに絶対と一つではなく、第二十願にも、第十八願にも属さぬものとしてあくまで主体の側の働きに残されているのではないだろうか。第十八願に於ける「絶対なるもの」の光はこの反省に一つの方向を与えるものである。しかし、この反省を徹底するか、しないかはやはり自己

である。単に第十八願が如何に自らを実現するかという方向からのみ三願転入を見ることは、そこでの主体の側の働きを無視することにはならないか。真実信楽たる第十八願の立場はこの二つの方向が出会うところではじめて成立すると思われる。そして、この二つの方向の接点に身を置いて、そこから離れないという仕方で思索を貫いてゆくところに親鸞の思想の極めて優れた宗教哲学的性格があると思われる。そこで著者は次章に於て、このような角度から改めて親鸞の思索に迫ろうとする。それは親鸞の具体的生に於ける宗教的思索の展開をたどるということによってなされる。

三、「信楽の世界」。親鸞の宗教的生の独自性は、著者によれば、「光に対する影の如き自力執心を深く追求してゆくと共に、同時にそこで本願の真実を讃仰してゆく」ところにある。ただし、このことを著者は親鸞の宗教的生に於て三願転入が如何なる意味をもち、その論理が如何に生きられたかという問題と結びつけて明にしてゆくことを目的としている。著者はまず、親鸞の回心の時期をめぐる諸論をとりあげ、その論争は宗教的生に於ける回心の意味を如何に理解するかということと切り離しがたく結びついていることを指摘する。そして、回心は宗教的生の完成ではなく、むしろ発端であり、回心後の宗教的生の深化・展開のうちにこそ宗教的生の本質的意義を見るべきであるという見地から、回心の時期を元仁元年、或は寛喜三年とする諸説に対し、建仁元年とする。

回心によって「執心自力の心」は全く克服され、解消されるのではなく、なお存続するから、回心後の宗教的生の深化・展開は、この執心自力の心を如何に自覚し、脱脚するか、そして逆にそこから本願の真実を如何に受け止めてゆくかを意味する。そして、回心が第十八願の世界への転入を意味するならば、回心後の宗教的生の展開は第十八願の精神の自覚内容と考えられるべきである。著者は、親鸞の回心後の宗教的生に於けるかかる高次の自己反省ともいうべきものの契機となった外的・内的事件をとりあげ、それらを介しての宗教的自覚の深まりを、三部経読誦の放棄より、自信・教人信の時期を経て、自然法爾の立場に到る迄を追求している。中でも宿業の自覚を経ての自然法爾の立場への追求は「仏智不思議」に迫るものとして注目すべきである。これらの諸過程の分析を経て著者が明にするのは、三願転入の論理構造の「重層的」、或いは「二重的」性格である。回心を宗教的生の発端とするとき、三願転入は、単に親鸞の回心に到る迄の宗教的経験の叙述にとどまるものではなく、回心の後の生に於ても見られねばならない。「三願転入は弘願転入を決定的な転換点として、それに先立つ求道の過程を把えると同時に、その後の精神の進展をも見通してゆくその両面に張りわたされたすぢみち」として捉えられる。三願転入のこのような重層的把握によって、著者は宗教的生をはっきりした基盤の上に据える。即ち、転入後の宗教的生の進展は、第二十願と第十八願との間の「頽落と向上のくりかえし」としてではなく、第十八願の世界に於ける第十八願への「反覆的帰

入」として捉えられるのである。建仁元年の弘願転入は第十八願への転入ではなく、第二十願への転入であって、その後の宗教的生の課題は、したがって、第十八願へ転入したと自負した精神がその転入の抽象性を、つまり、なおそこに残されている淵を見出し、それを如何に克服するかということであり、それを克服することによってはじめて、具体的に第二十願から第十八願への転入が実現されたと考えることが出来る。しかし、著者は建仁元年の弘願転入を第十八願への転入とし、（著者は明言していないが、著者の立場からすれば、そのように判断してよいと思われる）その後の宗教的生の展開をむしろこの第十八願そのものの深化であり、第十八願の精神の自覚内容として捉えるのである。著者はそこに、三願転入が単なる体験の叙述であることを越えて、親鸞の宗教的生を貫く「生きた論理」として成立することの理由を見る。

三願転入の論理の重層的性格を明にすることは、著者の第二十願に対する解釈と結びついている。回心後の宗教的生に於てもなお、「執心自力の心」が残るが故に、第十八願の世界に於て改めて三願転入の反覆が考えられる必然性があるが、著者はそこでの「執心自力の心」は、第十九願、第二十願を特色づける自力修善の心とは本質的に異るものと解する。第二十願に於ける「自力修善の心」は自己集中性、自己閉鎖性を本質とするが故に、第十八願に対して閉されているが、「執心自力の心」は既にその底に第十八願を開いているが故に、「脱自的」であるとされる。しかし、やはり「執心」であることは変りないが故に回心後の生に於ても三願転入が存続する。しかし、それは第二十願から第十八願への転入の反覆ではなく、むしろ、第十八願に於ける、第十八願への「反覆的帰入」なのである。

そこでは第十八願の世界が既に実現されたものとして捉えられている。著者にとっては第二十願から第十八願への転入の根拠を問うことは成立しえぬ問として捨てられる。そして、第十九、第二十願の「自力修善の心」と「執心自力の心」とをきっぱりと分ち、転入後の宗教的生の課題を後者にのみおくことによって三願転入の論理の重層性を明確にする。ここで、著者は宗教的生の本質に深く迫っている。ただ「執心自力の心」と「自力修善の心」とは本質的に区別されるものでありながら、宗教的主体としての自己を問題にした場合、両者の間には必ずしも明確な区別はたて得ないのではないかと思われる。そこでは、「自力修善の心」のみが「出離その期なき」ものとしてあるのではなく、「執心自力の心」も又、既に脱自的でありながら無明業相のもとにあるものとして自覚されてくる。そのことは三願転入の重層的性格を破棄するものではないが、回心後の生に於ても第二十願の立場が大きな比重をもってあらわれてくることになる。しかし、それは根本的に言って、第十八願の世界に於ける第二十願であり、そのかぎりに於て「果遂の誓」としての第二十願の意味が生かされてくる。回心後の宗教的生の展開・深化を第十八願の世界そのものの深化・展開とし、第十八願を宗教的生の目標としてではなく、宗教的生そのものの「場」として捉えるところに、「信楽の論理」を明にせんとす

る著者の根本の意図があると思れる。

以上、著者の立場を第一部に限って大まかにたどってみたが、評者の理解の到らぬために著者の意図を十分に明にし得なかったと思う。しかし、かえって、それが因となって、各人がこの書に接され、著者の意図を正しく把握される機会となれば幸である。この書には、現代に於て親鸞の思想を内化する上で、実に様々な問題が提起されており、それは各人の思索を要求するからである。

会報

○選挙管理委員会　昭和四八年七月二一日（土）一七時三〇分

一、有権者資格認定について　八一〇名の有権者を確定した。

一、委員長選出について　脇本平也氏を委員長に選出した。

○理事会　昭和四八年八月二八日（火）一四時

一、学術大会研究発表者の決定について　七部会二一二名の発表予定者を承認した。

一、学術大会公開講演について　講師および演題について承認した。

一、新入会員について　別記のとおり承認した。

一、来年度学術大会開催校について　候補について検討した。

一、IAHRトゥルク研究集会について　本学会より後藤光一郎、石川耕一郎の両氏が参加した旨報告があった。

○選挙管理委員会　昭和四八年九月八日（土）一三時三〇分

一、評議員選考委員選挙の開票が行われ、次の十三氏の当選が決った。

有賀鉄太郎、安津素彦、井門富二夫、植田重雄、小口偉一、楠　正弘、戸田義雄、仁戸田六三郎、早島鏡正、星野元豊、松本晧一、柳川啓一、脇本平也（繰上げ当選後確定者氏名）

○日本宗教学会賞選考委員会　昭和四八年九月二六日（水）一八時

評議員より推薦のあった論文六篇、著書一冊について第一次選考を行なった。

第三二回学術大会　昭和四八年一〇月一二日（金）―一〇月一五日（月）

第三二回学術大会が次の日程で、金沢大学において開かれた。

一〇月一二日（金）一三時三〇分―一六時三〇分

公開講演　シンクレティズムとしてのキリシタン　古野　清人

親鸞と現代　宮本　正尊

一〇月一三日（土）

開会式　八時五〇分―九時

研究発表　九時―一五時

評議員会　一二時―一三時

総会　一五時三〇分―一七時

懇親会　一七時三〇分―

一〇月一四日（日）

研究発表　九時―一七時

一〇月一五日（月）

見学旅行　九時―一七時

本大会には二三八名が参加し、うち、一八五名が七部会にわかれて研究発表を行なった。

○理事会　昭和四八年一〇月一二日（金）一七時

一、庶務報告
一、会計報告
一、評議員選考委員選挙報告
一、来年度学術大会開催校について
一、日本宗教学会賞授賞について
一、総会議題について
一、新入会員について　別記のとおり承認した。
一、大会発表者の追加・取消しについて
一、会誌復刻について　印税収入は一般会計とは別枠とし、その使途については常務理事会で決定することとした。
一、九学会連合について　来年度は本学会が当番学会である旨報告した。

○評議員会　昭和四八年一〇月一三日（土）一二時

一、庶務報告
一、会計報告
一、評議員選考委員選挙報告
一、日本宗教学会賞授賞について
一、来年度学術大会開催校について
一、会誌復刻について
一、本誌編集委員の交代について　新編集委員として次の一五氏が委嘱された。
赤池憲昭、荒井　献、伊藤幹治、岩田啓靖、加藤智見、後藤光一郎、鈴木範久、薗田　担、高崎直道、土屋　博、藤井正雄、前田専学、松本晧一、松本滋、山形孝夫

○会員総会　昭和四八年一〇月一三日（土）一五時三〇分
定足数八〇名、出席者一二五名、議長　橋本芳契

一、庶務報告
一、会計報告
一、評議員選考委員選挙報告、評議員選考委員会報告　別記のとおり新評議員一四〇名が決定した。
（新評議員会のため、一時中断別記のとおり新理事を選出）
一、次期学術大会開催校について　大正大学に決定した。
一、日本宗教学会賞授賞について（同授賞式）
藤井正雄氏の「仏教儀礼の構造比較」（『浄土教』所収）ほか、に対して与えられた。
一、会誌編集委員の交代について
一、会誌復刻について

○理事会　昭和四八年一一月六日（火）一七時三〇分

一、小池覚淳理事の葬儀に弔電を打ち生花を贈った旨報告した。
一、新入会員について　別記のとおり承認した。
一、常務理事の選出について　別記のとおり新常務理事を選出した。
一、科学研究費配分審査委員の推薦について　第一段審査委員として、植田重雄、上田閑照、脇本平也の三氏を推薦することとした。
一、靖国神社法案に関する声明について
一、学術会議会員選挙について

○昭和四七年度収支決算

一、収　入

会　費	一、九八一、七〇〇円
賛助会費	三、〇〇〇円
会誌売上金	四五、五六五円
第三一回大会参加費	一〇二、〇〇〇円
出版助成金	三一〇、〇〇〇円
岸本・諸戸基金利子	二四、八五五円
預金利子	一、〇六七円
借入金	六二九、九四六円
計	三、〇九八、一三三円

一、支　出

会誌直接刊行費	一、七三五、六四〇円
会誌発送費	一二五、三三五円
名簿刊行費	三九九、〇〇〇円
編集諸費	一八、六一〇円
第三一回大会費	八〇、〇〇〇円
選挙関係費	三六、一七〇円
会合費	七二、四三四円
通信連絡費	六二、六四八円
印刷費	五七、九七五円
学会賞々金	三〇、〇〇〇円
学会賞諸費	八、五八〇円
関係学会費	一〇、〇〇〇円
本部費	一九六、二三〇円
前年度借入金返済	二六五、五一一円
計	三、〇九八、一三三円

○昭和四八年度予算

一、収　入

会　費	二、二六四、〇〇〇円
賛助会費	二〇〇、〇〇〇円
会誌売上金	四五、〇〇〇円
第三二回大会参加費	一〇〇、〇〇〇円
出版助成金	四五〇、〇〇〇円
岸本・諸戸基金利子	二五、〇〇〇円
預金利子	一、一九九円
計	三、〇八五、一九九円

一、支　出

会誌直接刊行費	一、六五二、二五三円
会誌発送費	一三〇、〇〇〇円
編集諸費	一八、〇〇〇円
第三二回大会費	八〇、〇〇〇円
選挙関係費	四〇、〇〇〇円
会合費	七〇、〇〇〇円
通信連絡費	六〇、〇〇〇円
印刷費	五五、〇〇〇円
学会賞々金	三〇、〇〇〇円
学会賞諸費	一〇、〇〇〇円

関係学会費　一〇、〇〇〇円
本部費　三〇〇、〇〇〇円
前年度借入金返済　六二九、九四六円
計　三、〇八五、一九九円

○新入会員紹介

池上　良正　仙台市向山三―一三―二　守屋方
東北大学大学院

石岡　信一　茨城県猿島郡三和町諸川二五四八　高校教諭

伊藤　良吉　名古屋市中川区石場町四―二八
愛知学院大学実験助手

沖本　克己　日野市新井八四二　都営住宅八―四〇一
東京大学助手

奥田　清明　大阪市天王寺区夕陽丘町二八
四天王寺女大助教授

尾崎　和彦　吹田市千里竹見台二―一、C10―一〇〇九
岡山商大助教授

小田　淑子　長岡京市東代六二―二〇　京都大学大学院

オフナー・C　名古屋市千種区月ヶ丘二―二―二一　宣教師

大島　宏之　練馬区西大泉町一四一〇　中央学術研究所員

大野　栄人　名古屋市中区門前町七―二五
愛知学院大学講師

角田　幸彦　杉並区井草四―三―一七　明治大学講師

金丸　憲昭　世田谷区上馬一―五―一五　橘荘一〇
曹洞宗宗学研究所員

金山　龍道　世田谷区駒沢二―四七―五　鈴木方
曹洞宗宗学研究所員

金原　東英　世田谷区駒沢五―十二―一八　鈴木方
曹洞宗宗学研究所員

木場　明志　京都市左京区浄土寺真如町八二
大谷大学大学院

北川　直利　仙台市小田原六―五―三四　渡辺方
東北大学大学院

北野　裕通　寝屋川市香里北之町八―二
京阪文化ハウス一〇　京都大学大学院

木村　宣彰　京都市北区小山上総町　大谷大学洗心寮
大谷大学大学院

工藤　宣延　京都市左京区修学院水川原町三〇―一　西垣方
京都大学大学院

小熊　始　板橋区弥生町四―八　成城大学大学院

坂内　龍雄　加茂市五区　住職

近藤　憲昭　世田谷区深沢六―七―一一　臼井方
駒沢大学大学院

新野　光亮　杉並区荻窪五―一七―一八　日の丸幼稚園
曹洞宗宗学研究所員

末広　照純　台東区谷中一―六―二七　大正大学副手

高田　信良　守山市播磨田町四五六　京都大学大学院

多田　孝文　横浜市港北区箕輪町三九五　大正大学助手

舘　克亮　新宿区市谷富久町一八

利根川浩行　世田谷区桜丘四―一三―四
長江　弘晃　町田市鶴間四四〇―二二　コーポ武井一〇一
成松　芳子　札幌市北区麻生町六―八〇一―一五二　みゆき荘一三
袴谷　憲昭　世田谷区駒沢四―一五―一　藤荘
浜田　純　渋谷区東二―六―一六
比嘉　良充　宜野湾市嘉数五四七
古田　和弘　京都市上京区上椹木町通千本東入
古屋　安雄　三鷹市大沢三―一〇―四　国際基督大学教授
松丸　寿雄　京都市左京区修学院室町一―一
丸毛　正稔　名古屋市千種区鍋屋上野町一一四二　僧侶
宮本　正尊　恵庭市上山口四七六
宮本　利寛　世田谷区鎌田四―一三―二五　邦栄荘
向井　亮　札幌市白石区北郷一条四丁目
諸岡道比古　仙台市鹿野二―一五―四　渡辺方
三宅　守常　多摩市連光寺二二二一―五　寿々木荘
米沢　穂積　京都市上京区寺町上立売西入ル法輪寺

京都大学大学院
法政大学教授
日本大学大学院
北海道大学大学院
駒沢大学助手
大正大学大学院
琉球短大
大谷大学助手
京都大学大学院
北海道大学大学院
京都大学大学院
北海道大学助手
東北大学大学院
日本大学大学院

久我　光雲　市原市古敷谷一七八一―二
国井　哲義　枚方市川原町一一―一六―一五
沢田みよ子　中野区江古田四―三〇―一二　東京大学大学院
嶋口　儀秋　京都市北区紫野大徳寺五二　真珠庵
田中　敬信　世田谷区船橋六―一二―一
竺　覚暁　金沢市大桑町平一―八　県営住宅五―三二
長谷川仲子　品川区西大井三―一三―四　東京大学大学院
藤井　昭雄　世田谷区弦巻二―一二―一六　石原方
増木　幹夫　津市一身田団地R四―五　高校教諭
村中　祐生　前橋市二之宮町一八一一　大正大学講師
山室　三良　福岡県粕屋郡古賀町西花見　福岡大学教授
里道　徳雄　府中市小柳町一―一四―五　東洋大学大学院
関　一敏　横浜市西区西戸部町三―二七〇
小野　良世　京都市上京区相国寺北門前町七〇二　般若林内
小林　尚英　佐原市佐原イ―一〇五七　大正大学副手
阪越　俊雄　大阪市城東区古市中四―二一　市鉄三四―二四

京都大学大学院
法政大学教授
京都大学大学院
東京大学大学院
大谷大学大学院
曹洞宗宗学研究所員
金沢工大講師
東京大学大学院
石原方
曹洞宗宗学研究所員
高校教諭
大正大学講師
福岡大学教授
東洋大学大学院
東京大学大学院
大谷大学大学院
大正大学副手
市鉄三四―二四

毎日新聞記者

広瀬　智一　仙台市河原町二―一四―二二

東北福祉大学講師

三宅　宣幸　川崎市中原区井田中ノ町三一八

慶応義塾大学大学院

○日本宗教学会役員名簿

会　長　小口　偉一

常務理事　赤司道雄、安津素彦、宇野光雄、大畠　清、楠正弘、武内義範、中川秀恭、中村　元、仁戸田六三郎、野村暢清、平川　彰、古野清人、星野元豊、堀　一郎、増谷文雄、増永霊鳳、柳川啓一、脇本平也

理　事　阿部重夫、阿部正雄、有賀鉄太郎、安斉　伸、池田末利、石田充之、伊原照蓮、植田重雄、上田閑照、上田義文、雲藤義道、片山正直、加藤章一、金倉円照、窪　徳忠、小山宙丸、坂本　弘、佐木秋夫、竹中信常、田島信之、館　瀋道、田中英三玉城康四郎、塚本善隆、戸田義雄、長尾雅人、西義雄、西谷啓治、沼沢喜市、橋本芳契、羽田野伯猷、原田敏明、福井康順、藤吉慈海、古田紹欽、前田護郎、丸川仁夫、水野弘元、武藤一雄、山崎亨、山田龍城、結城令聞

監　事　辻直四郎、宮本正尊

評議員　赤池憲昭、秋元　徹、荒井　献、飯野紀元、井門富二夫、池田　昭、石田慶和、岩本泰波、上田賢治、上田嘉成、大峯　顕、大類　純、小笠原宣秀小笠原春夫、小笠原政敏、岡田重精、小川圭治、小野祖教、海辺忠治、加賀谷寛、勝又俊教、鎌田純一、河野博範、北川秀則、北森嘉蔵、楠山春樹桑田秀延、小池長之、光地英学、後藤光一郎、小林信雄、桜井徳太郎、佐藤密雄、柴田道賢、島本清、関口真大、平良信勝、宅見春雄、武内紹晃、田辺正英、谷口隆之助、田丸徳善、民秋重太郎、田村芳朗、H・デュモリン、土居真俊、中島秀夫中野幡能、中野義照、中村康隆、花山信勝、早坂博、早島鏡正、原　実、干潟龍祥、平井直房、深川恒喜、藤井正雄、藤田富雄、藤田宏達、堀越知巳、前田恵学、松濤誠廉、松本晧一、道端良秀宮家　準、宮坂宥勝、村上重良、村上真完、森龍吉、泰本　融、山形孝夫、山口恵照、山口　益山本誠作、米田順三

執筆者紹介

西村浩太郎　京都大学助手

宮田　登　東京学芸大学助教授

宇野光雄　北海道大学助教授

山崎　亨　同志社大学教授

長谷正当　京都産業大学助教授

Idée de Dieu chez Descartes

——idée innée venant du dehors——

Kotaro NISHIMURA

Contrairement à l'opinion générale, Descartes n'avait pas l'intention de classer définitivement les idées en trois catégories : idées innées, adventices et factices, ne connaissant pas leur véritable origine.

Il ne voulait pas non plus entendre par idées adventices celles qui viennent des objets extérieurs, les idées appelées adventices, celles de chaleur et de froid par exemple, n'ayant pour lui que peu de réalité et étant loin de prouver l'existence des choses ≪hors du moi≫.

Pour Descartes, au contraire, les idées innées viennent du dehors. Elles sont dans notre esprit a priori, mais nous ne pouvons pas dire que nous en sommes nous-même les auteurs. En revanche, nous avons reçu ces idées-là de Dieu qui existe hors de nous.

Cette structure double des idées innées est au fondement de la preuve cartésienne de l'existence de Dieu. Il conclut d'abord à l'extériorité de ce qui est la cause des idées innées, ensuite à l'existence de Dieu dont l'idée est la plus parfaite de ces idées en raison de son essence.

Ainsi la preuve de l'existence de Dieu doit être précédée par la preuve de l'existence du monde extérieur, c'est-à-dire des choses en général, ce que j'ai essayé de montrer dans le présent travail par une analyse des arguments que Descartes lui-même a exposés dans ses Méditations.

On the Structure of the "Miroku World" in Japan

Noboru MIYATA

Miroku belief is a phenomena which contains Buddhist messianism and millennium movements. The conception of "Miroku World" (Utopia) is very remarkable

in Japanese religions. People think that "Miroku World" is a good harvest and on the other hand a year of lean. It is a strong point that "Miroku World" is not opposit to another one, for instance the present world.

In Korea, people think that "Shaka World" is the present one, but "Miroku World" is a future world, a Utopia. And "Shaka World" is maintained by eschatological idea, "Miroku World" will be realized after "Shaka World".

Then this thema must be investigated by the view of comparative folklore, why have not happened the radical religious movements in Japan ? We think that questions, in this essay, and will come to the conclusion that there is the conception which the present world links with the future world (Utopia), in Japan.

Die Konzeption von dem Leben und dem Tode im alten Israel

Mitsuo UNO

In dieser Abhandlung habe ich versucht die folgenden Punkte herauszuarbeiten: zuerst beabsichtigte ich die Eigenschaften der Lebens-und-Todes-Konzeption der alten Israeliten, die hauptsächlich während der Königszeit entstanden ist, und seitdem auf ihr Leben bestimmenden Einfluß auszuüben scheint, näher zu bestimmen.

Weiterhin habe ich versucht, die Entstehung dieser Eigenschaften vom religionsgeschichtlichen Standpunkt aus zu untersuchen.

About the Worship of God Min in Ancient Egypt

Toru YAMAZAKI

The study of the fertility cult in Canaan has been flourished by the finding of Ugalitic cuneiform literatures. The pattern of cult which include the death and resurrection of God is also popular in the religious documents of ancient Egypt.

In this article a study has been focussed at Min God who has been worshipped

as the personification of the generative powers of nature. His sacred animal was the ram. The "Teaching of Amen-em-opet" shows that the author was "Inspector of the Black Cattle (ram) of the Terrace of Min".

The great Harvest Festival of Min which is depicted in detail in the Ramesseum and in Ramesses III's temple at Medinet Habu. In this festival great prominence is given not only to the fertility-god Min, but also to the kingship. The ceremonies began with a long procession which conveyed the king to the temple of Min.

Gardiner has presented his interpretation to this document that the king here impersonates Horus.

The king's position in this harvest festival resembles to the Emperor's part in the harvest festival took place during and before the World War Ⅱ in Japan.